UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01309442 0

Holtzmann
Neutestamentliche Zeitgeschichte

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

Grundriss der theologischen Wissenschaften.

Die Gliederung des Ganzen wird sich folgendermassen gestalten:

Abteilungs-Nummer.†)

Erste Reihe (Hauptfächer).

Erster Teil. Einleitende Fächer.

4 I. *Encyklopädie. Professor Heinrici.
II. Religionsphilosophie.

Zweiter Teil. Alttestamentliche Fächer.

I. *Alttestamentliche Einleitung.
1 *Kanonische Bücher. Professor Cornill.
Apokryphen und Pseudepigraphen. Professor Gunkel.
17 II. Alttestamentliche Theologie. Professor Stade. In 2 Bdn. *I. Band. II. Bd. in Vorbereitung.
14 III. *Geschichte des Volkes Israel. Professor Guthe.

Dritter Teil. Neutestamentliche Fächer.

7 I. *Neutestamentliche Einleitung. Professor Jülicher.
II. Neutestamentliche Theologie. Professor Weinel.

Vierter Teil. Geschichtliche Fächer.

2 I. *Kirchengeschichte I. Professor Müller.
12 II. Kirchengeschichte II. Professor Müller. (In 2 Halbbänden.) *1. Halbband. (Erschien in 2 Heften.)
3 III. *Dogmengeschichte. Professor Harnack.
16 IV. *Symbolik I. Professor Loofs.
V. Symbolik II (mit Sekten-Geschichte). Professor Loofs.

Fünfter Teil. Systematische Fächer.

11 I. *Dogmatik. Professor Kaftan.
15 II. *Ethik. Professor Herrmann.

Sechster Teil. Praktische Theologie.

5 *Praktische Theologie. Professor Achelis.

Zweite Reihe (Nebenfächer).

Religionsgeschichte.
6 *Hebräische Archäologie. Dr. Benzinger.
Christliche Archäologie. Professor Lietzmann.
10 *Geographie des alten Palästina. Professor Buhl.
8 *Neutestamentliche Zeitgeschichte. Professor O. Holtzmann.
9 *Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten. Professor Krüger.
Kirchengeschichte des XIX. Jahrhunderts. Professor Sell.
Geschichte der protestantischen Theologie. Prof. Troeltsch.
Missionsgeschichte. Professor Mirbt.
Pädagogik. Professor Baumgarten.
13 *Kirchliche Statistik Deutschlands. Pfarrer D. Pieper.

Andere Fächer werden nachfolgen.

Die mit * bezeichneten Bände sind erschienen.

†) Um die Aufgabe von Bestellungen möglichst zu vereinfachen, werden die Abteilungen während des Erscheinens des Grundrisses auf dem Umschlag in der Reihenfolge numerirt, in welcher sie zur Ausgabe gelangen. Neue Auflagen einer Abteilung behalten die ursprüngliche Ausgabenummer bei. Die systematische Gliederung des Ganzen wird auf den Titelblättern angegeben.

Grundriss

der

Theologischen Wissenschaften

bearbeitet

von

Achelis in Marburg, **Baumgarten** in Kiel, **Benzinger** in Jerusalem, **Buhl** in Kopenhagen, **Cornill** in Breslau, **Gunkel** in Giessen, **Guthe** in Leipzig, **Harnack** in Berlin, **Heinrici** in Leipzig, **Herrmann** in Marburg, **O. Holtzmann** in Giessen, **Jülicher** in Marburg, **Kaftan** in Berlin, **Krüger** in Giessen, **Lietzmann** in Jena, **Loofs** in Halle, **Mirbt** in Marburg, **K. Müller** in Tübingen, **Pieper** in Gerresheim, **Sell** in Bonn, † **Stade** in Giessen, **Troeltsch** in Heidelberg, **Weinel** in Jena u. A.

Die unterzeichnete Verlagsbuchhandlung hat vor einer Reihe von Jahren eine „Sammlung theologischer Lehrbücher“ begonnen. Ihr Erfolg war sehr erfreulich: für eine Anzahl der erschienenen Bände sind nach kurzer Zeit neue Auflagen notwendig geworden. Aber für die eigentliche Einbürgerung in den studentischen Kreisen, für die sie zunächst berechnet waren, ist es hemmend gewesen, dass die „Lehrbücher“ zum Teil zu umfassend und dadurch zu teuer geworden sind. Auch hat sich ihr Erscheinen zum Teil allzulange verzögert. Es fehlt also auch jetzt noch für die meisten einzelnen theologischen Fächer, wie für das Gesammtgebiet der Theologie, an kurzen, streng wissenschaftlichen Darstellungen, die dem akademischen Lehrer als Grundlage für seine Vorlesungen dienen, ihm einen Teil der mechanischen Aufgaben abnehmen und seine persönliche Wirksamkeit erleichtern können, Darstellungen, die es zugleich dem Studenten ermöglichen, einerseits das Gerippe der Vorlesungen festzuhalten und dabei doch dem freien Fluss der Rede zu folgen, andererseits aber auch den Stoff der Vorlesungen in anderer Auffassung kennen zu lernen, als sie die Vorlesung bietet.

Demgemäss hat sich die unterzeichnete Verlagsbuchhandlung entschlossen, einen **Grundriss der theologischen Wissenschaften** herauszugeben, dessen Gliederung aus nebenstehender Tabelle ersichtlich ist.

Für seine Bearbeitung sind folgende Grundsätze aufgestellt worden:

1) Hauptsache ist nicht die Masse des gebotenen Stoffs, sondern Einführung in dessen Verständnis, geschlossener Zusammenhang, einheitliche Darstellung.

2) Eben darum womöglich keine Polemik gegen Einzelheiten, sondern Auseinandersetzung mit dem Ganzen der gegnerischen Auffassung.

3) Die Darstellung möglichst knapp und gedrungen, dabei aber glatt und lesbar, dem Bedürfnis des Lernens, nicht des Auswendiglernens entsprechend.

4) Quellenbelege in der Regel nicht in extenso, und da, wo die Auffassung des Textes ihrem Wesen nach überhaupt nicht durch Mitteilung weniger kurzer Citate belegt werden kann, ganz zu unterlassen.

5) Mitteilung der Litteratur nicht mit dem Ziel der Vollständigkeit, sondern nach dem Gesichtspunkt, dass dem Leser Gelegenheit gegeben sein soll, durch die wertvollsten Arbeiten sich tiefer in den Stoff und die Quellen einführen zu lassen.

Der Grundriss soll in zwei Reihen zerfallen:

die erste umfasst die Hauptfächer der Theologie,

die zweite eine Anzahl spezieller Disziplinen, die nicht ebenso regelmässig in grösseren Vorlesungen behandelt werden und bei denen doch eine leichte und gründliche Einführung für den Studenten wünschenswert ist. Da nicht überall regelmässig darüber gelesen wird, so ist hier für die einzelnen Bände ein etwas grösserer Umfang in Aussicht genommen.

Der Grundriss wird ein Ganzes bilden. Doch erhält jeder Band seine eigene Paginirung.

Um die Aufgabe von Bestellungen möglichst zu vereinfachen, werden die Abteilungen während des Erscheinens des „Grundrisses“ auf dem Umschlag in der Reihenfolge numerirt, in welcher sie zur Ausgabe gelangen. Neue Auflagen einer Abteilung behalten die ursprüngliche Ausgabenummer bei. Die systematische Gliederung des Ganzen wird auf den Titelblättern angegeben.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
in Tübingen.

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/neutestamentlich00holtuoft

Grundriss

der

Theologischen Wissenschaften

bearbeitet

von

Achelis in Marburg, **Baumgarten** in Kiel, **Benzinger** in Jerusalem, **Buhl** in Kopenhagen, **Cornill** in Breslau, **Gunkel** in Berlin, **Guthe** in Leipzig, **Harnack** in Berlin, **Heinrici** in Leipzig, **Herrmann** in Marburg, **O. Holtzmann** in Giessen, **Jülicher** in Marburg, **Kaftan** in Berlin, **Krüger** in Giessen, **Lietzmann** in Jena, **Loofs** in Halle, **Mirbt** in Marburg, **K. Müller** in Tübingen, **Pieper** in Gerresheim, **Sell** in Bonn, **Stade** in Giessen, **Tröltsch** in Heidelberg, **Weinel** in Jena u. A.

Zweite Reihe

Zweiter Band

Neutestamentliche Zeitgeschichte

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1906.

Neutestamentliche Zeitgeschichte

von

D. Oskar Holtzmann,
a. o. Professor der Theologie zu Giessen.

Zweite, vollständig neu bearbeitete Auflage.

10 1 96
23 / 3 / 10.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1906.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

C. A. Wagners Universitätsbuchdruckerei, Freiburg i. B.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Im vorigen Sommer wurde mir die Aufgabe gestellt, eine zweite Auflage meiner Neutestamentlichen Zeitgeschichte auszuarbeiten, da die Vorräte der ersten zu Ende gingen. An eine bloss leichte Umgestaltung des früheren Textes durfte nach meiner Ueberzeugung nicht gedacht werden. Die neue Auflage gibt ein neues Buch, dessen grösseren Umfang hoffentlich der reichere Gehalt rechtfertigt.

Meinem Kollegen, Herrn Oberlehrer Schmoll, und Herrn Kandidat Heinrich Hartmann bin ich für freundliche Unterstützung bei der Korrektur zu Dank verpflichtet.

Möge das Buch dem Bedürfnis derer entgegenkommen, die auf neutestamentlichem Gebiet arbeiten wollen, insbesondere dem Bedürfnis der Fachgenossen und der studierenden Jugend.

Giessen, April 1906.

Oskar Holtzmann.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort V

Einleitung . . . . . 1—12

§ 1. Bearbeitungen der neutestamentlichen Zeitgeschichte . . . . . 1—5

I. Hegel, Baur, Schneckenburger 1. II. Schneckenburger 1 2. III. Hausrath 2—4. IV. Schürer 4 5.

§ 2. Recht und Aufgabe der neutestamentlichen Zeitgeschichte . . . . . 6—8

I. Bisherige Auffassung 6. II. „Zeitgeschichte“ 6 7. III. Aufgabe 7 8.

§ 3. Hilfsmittel der neutestamentlichen Zeitgeschichte . . . . . 8—12

I. Kommentare und Realwörterbücher 8 9. II. Darstellungen der jüdischen Geschichte 9 10. III. Quellen der jüdischen Geschichte 10—12. IV. Zur Orientierung über die römische Welt 12.

Erster Teil.

Der geschichtliche Boden des neutestamentlichen Schrifttums . . . . . 13—147

Erstes Kapitel.

Uebersicht über die Geschichte Palästinas von Alexander d. Gr. bis zum Ende des jüdischen Staatswesens . . . . . 13—70

§ 4. Die Geschichtsquellen dieses Zeitraums . . . 13—19

I. Erstes Makkabäerbuch 13 14. II. Zweites Makkabäerbuch 14 15. III. Drittes Makkabäerbuch 15 16. IV. Flavius Josephus 16—19: 1) sein Leben 16 17; 2) Antiquitäten 17 18; 3) jüdischer Krieg 18; 4) vita 18 19; 5) gegen Apion 19; 6) viertes Makkabäerbuch 19. V. Philo von Alexandrien 19.

§ 5. Von Alexander d. Gr. bis auf Antiochus IV. Epiphanes . . . . . 20—27

Seite

I. Alexander und die Juden 20 21. II. Von Alexanders Tod bis Ptolemäus II. 21—23. III. Ptolemäus II. und die Septuaginta 23 24. IV. Von Ptolemäus II. bis Seleukus IV. 24—26. V. Der Grosssteuerpächter Joseph und seine Söhne 26 27.

§ 6. Von Antiochus IV. Epiphanes bis zur Einnahme Jerusalems durch Pompejus . . . . . 27—42

I. Zwist wegen des Hohenpriestertums 27—29. II. Der Religionsfrevel Antiochus' IV. 29 30. III. Die Makkabäer bis zum Frieden des Lysias 30—32. IV. Tod des Judas und erste Zeit Jonathans 32 33. V. Jonathan Hoherpriester 33 34. VI. Simon 34—36. VII. Johannes Hyrkan 36 37. VIII. Judas Aristobul 37 38. IX. Alexander Janai 38—40. X. Alexandra 40. XI. Die Söhne Alexandras, Pompejus 40—42.

§ 7. Von der Einnahme Jerusalems durch Pompejus bis zum Tode Herodes' I. . . . . 42—50

I. Von Pompejus' Abzug bis zu Cäsars Tod 42—45. II. Von Cäsars Tod bis zur Ankunft des Herodes in Rom 45 46. III. Königtum des Herodes 46—50.

§ 8. Von dem Tode des Herodes bis zum Ende des grossen Krieges . . . . . 50—70

I. Die Erben des Herodes 50 51. II. Krieg des Sabinus und Varus 51 52. III. Archelaus 52. IV. Philippus 52 53. V. Antipas 53 54. VI. Prokuratoren in Judäa und Samaria 54—57. VII. Agrippa I. 57—59. VIII. Spätere Herodianer (Agrippa II.) 59—62. IX. Prokuratoren Gesamtjudäas 62—66. X. Krieg gegen Rom 67—70.

Zweites Kapitel.

Politische Geographie im Neuen Testament 70—107

§ 9. Palästina zur Zeit der neutestamentlichen Schriftsteller . . . . . 70—88

I. Hellenismus in Palästina 70 71. II. Aramäische und griechische Sprache der Juden 71—76. III. Philistäische Küste 76 77. IV. Jerusalem und Umgebung 77—80. V. Das übrige Judäa 80—82. VI. Samaria 82—84. VII. Galiläa 84—86. VIII. Ostjordanland 86—88.

§ 10. Die römischen Provinzen im Neuen Testament 88—102

I. Ausserrömisches Gebiet im N. T. 88 89. II. Römische Bürger 90—92. III. Römische Provinzen im allgemeinen 92 93: a) Syrien 93 94; b) Cilicien 94; c) Cypern 94 95; d) Lycien-Pamphylien 95; e) Galatien 95 96; f) Asien 96—98; g) Macedonien 98—100; h) Achaia 100 101; i) Aegypten 101; k) Kreta-Kyrene 101; l) Sizilien 101 102; m) Bithynien-Pontus, Kappadocien, Illyricum, Gallien, Spanien 102.

§ 11. Italien und Rom im Neuen Testament . . . 102—107

Seite

I. Reichsregierung, die Kaiser 102—104. II. Juden und Christen in Rom 104—106. III. Rhegion, Puteoli, via Appia 106 107.

Drittes Kapitel.

Münzen und Masse im Neuen Testament . 107—117

§ 12. Münzen . . . . . 107—115

I. Silber- und Freiheitsmünzen 107—109. II. Hasmonäermünzen 109 110. III. Herodianermünzen 110—112. IV. Römische Münzen 112 113. V. Römische Münzen im N. T. 113. VI. Griechisch benannte (tyrische) Münzen 113 115.

§ 13. Hohlmasse . . . . . 115—116

I. Berechnung römischer Masse 115. II. Hohlmasse im N. T. 115 116.

§ 14. Längenmasse . . . . . 116—117

Meile, Sabbatweg, Stadion, Klafter, Elle.

Viertes Kapitel.

Chronologie des Neuen Testamentes . . 117—147

§ 15. Chronologische Angaben im Neuen Testament 117—123

I. Geburt Jesu unter Herodes I. 117—119. II. Schätzung des Quirinius 119 120. III. Auftreten des Täufers 120—123. IV. Hungersnot unter Claudius 123.

§ 16. Chronologisch feststellbare Tatsachen im Neuen Testament . . . . . 124—140

I. Chronologie der Herodianer 124. II. Letzte Möglichkeit für den Tod des Täufers und Jesu 124—127. III. Dauer der Wirksamkeit Beider 127—131. IV. Christenverfolgung Agrippas I., Judenverfolgung des Claudius 131 132. V. Gallio Prokonsul Achajas 132 133. VI. Amtsdauer des Festus 133—135. VII. Antonius Felix und Verhaftung des Paulus 135—138. VIII. Aretas 138. IX. Chronologie der Apc. Joh. und des ersten Petrusbriefs 138—140.

§ 17. Chronologische Folgerungen . . . . . 140—147

I. Chronologie des Lebens Jesu 140 141. II. Tod der beiden Jakobus 141 142. III. Chronologie des Paulus 142—144. IV. Briefe des Paulus 144—147.

Zweiter Teil.

Das jüdische Volksleben in neutestamentlicher Zeit . . . . . 148—273

Erstes Kapitel.

Der Tempeldienst von Jerusalem . . . 148—178

§ 18. Das Tempelgebäude . . . . . 148—158

Vorbemerkung: Das Judentum und sein Tempel 148 149. I. Die Tempelarea 149 150. II. Antike Beschrei-

Seite

bungen des herodianischen Tempels 150 151. III. Der Tempelvorplatz 151 152. IV. Innerer Vorhof 152—154. V. Altar und Tempelgebäude 154 155. VI. Tempelbeschreibung im Traktat Middot 155—158.

§ 19. Priester und Leviten . . . . . 158—166
I. Leviten 158 159. II. Priester im allgemeinen 159 160. III. Dauernde Tempelämter 160—162. IV. Der und die Hohenpriester 162—165. V. Einkünfte 165—166.

§ 20. Der Gottesdienst im Tempel . . . . . 167—178
I. Tägliches Opfer, Sabbat, Neumond 167—169. II. Passah 170—173. III. Pfingsten 173 174. IV. Versöhnungsfest 175 176. V. Laubhütten 176 177. VI. Tempelweihe 177 178.

Zweites Kapitel.

Synagoge und Schriftgelehrsamkeit. . . 178—200

§ 21. Die Synagoge . . . . . 178—183
I. Tempel und Synagoge 178 179. II. Synagogengottesdienst 179—181. III. Synagogengericht (ἀποσυνάγωγος) 181—183.

§ 22. Die Schriftgelehrten . . . . . 183—200
I. Die Redner der Synagoge 183—185. II. Die Schule der Schriftgelehrten 185 186. III. Die Halacha 186—189. IV. Die Haggada 189—192. V. Das Suchen in der Schrift 192—195. VI. Geschichte der Schriftgelehrsamkeit von Esra bis zur Zerstörung des Tempels 195—200.

Drittes Kapitel.

Jüdisches Parteiwesen der neutestamentlichen Zeit . . . . . 200—221

§ 23. Allgemeines . . . . . 200—202
I. Herodianer 200 201. II. Die Quellen 202 203.

§ 24. Die Pharisäer . . . . . 202—211
I. Geschichte 202—207. II. Eigenart 207—211: a) nach Josephus 207 208; b) nach Synopse, Apostelgeschichte und Paulus 208 209; c) nach Ev. Joh. 209 210, d) nach der Mischna 210 211.

§ 25. Die Sadduzäer . . . . . 212—214
I. Geschichte 212. II. Eigenart und Namen 212 213. III. Sadduzäer in der Mischna 213 214.

§ 26. Die Essener . . . . . 214—221
I. Quellen 214 215. II. Essener in der Geschichtserzählung des Josephus 215 216. III. Schilderungen ihrer Eigenart 216—219. IV. Ursprung und Name 219—221.

Viertes Kapitel.

Der Hohe Rat zu Jerusalem . . . . 221—232

§ 27. Gerusia und Synedrium . . . . . 221—224
I. Esra-Nehemia 221 222. II. Griechische Zeit 221—223.

Seite

III. Verfassung des Gabinius 223. IV. Synedrium Hyrkans II. 223 224.

§ 28. Einrichtungen und Befugnisse des Grossen Synedriums . . . . . 224—232

I. Innere Umgestaltung bis auf Herodes 224 225. II. Vorsitz, Zusammensetzung, Mitgliederzahl 225—227. III. Rat von Jerusalem 227 228. IV. Der Hohe Rat und der Prokurator 228—230. V. Entscheidungsrecht des Hohenpriesters in jüdischen Fragen 230—232. VI. Strafvollzug 232.

Fünftes Kapitel.

Das Judentum ausserhalb Palästinas . . 233—273

§ 29. Die jüdische Diaspora . . . . . 233—243

I. Das jüdische Volk und Jerusalem 233 234. II. Die Juden im Partherreich 234—236. III. Juden in Syrien und Kleinasien 236—239. IV. Juden in Aegypten 239 bis 244. V. Juden auf den griechischen Inseln, in Macedonien und Achaja. VI. Juden in Rom und Italien 242 243.

§ 30. Die Beziehungen der Juden zur Heidenwelt . 243—273

I. Aeusserungen über die Juden: a) von Griechen 244—249, b) von Römern 249—252. II. Jüdische Propaganda 252—255. III. Jüdische Literatur für Heiden 255 bis 273: A. Geschichtschreiber und Dichter 255—258; B. Einführung in das Gesetz 258—264: 1) Septuaginta 258—260, 2) Aristeasbrief 260—263, 3) Aristobuls Erklärung der heiligen Gesetze 263 264; C. Jüdische Anschauungen berühmter Heiden 264—270: 1) Blütenlese griechischer Dichter 264—266, 2) Pseudophokylides 266—268, 3) Sibyllinen 268—270; D. Jüdische Apologie: Josephus gegen Apion 270—273.

Dritter Teil.

Die jüdische Religion in neutestamentlicher Zeit 274—410

§ 31. Religiöse Literatur des Judentums . . . . . 274—322

I. Erbauungsliteratur: a) Jubiläen 274—277; b) Tobit 277 278; c) Judith 278—280; d) Psalmen Salomos 280 bis 282; e) Weisheit Salomos 282—285; f) Sirach 285 bis 288; g) IV Makkabäer 288—290; h) Henoch: 1. Aethiopisch 290—295, 2. Slavisch 295 296; i) IV Esr 296 bis 298; k) Baruchapokalypsen: 1. Syrisch 298—300, 2. Griechisch-slavisch 300 301; l) Assumptio Mosis 301—303. II. Philo von Alexandrien 303—322: A. Werke im allgemeinen 303 304: 1) Fragen und Antworten 304, 2) Midrasch zur Genesis 304–307, 3) Mischna 307, 4) Schutzschrift 307—311, 5) Unterstellungen 312, 6) Unechtes 312; B. Eigenart Philos, Grundsätze 312 313: 1) Gotteslehre

Seite

313 314, 2) Lehre von der Welt 314 315, 3) Lehre vom Menschen 316—318, 4) Lehre von Logos und Vorsehung 318 319, 5) Ethik 320—322.

Erstes Kapitel.

Die gesetzliche Frömmigkeit . . . . 322—353

§ 32. System des Gesetzes . . . . . 322—339

I. Das Leben im Gesetz 322 323. II. Ordnung der Gesetzesvorschriften 323 324. III. Philos Mischna: Grundlegende Abschnitte 324—326; Einzelgesetzgebung 326 bis 331: a) Beschneidung 326, b) Gebot I, II 326—328, c) Gebot III, IV, V 328, d) Gebote der zweiten Tafel 328—330, e) die Grundtugenden 330 331, f) Abschluss 331. IV. Josephus in den Altertümern 331—335: a) Sinaigesetz 331 332, b) Moses Abschied 332—335. V. Die Mischna 335—339: Berachoth 335; a) Ackerbau 335 336, b) Feste 336, c) Frauen 336 337, d) Bürgerliches Recht 337 338, e) Das Heilige 338, f) Reinheitsgebote 338 339.

§ 33. Die guten Werke . . . . . 339—353

I. Gewissenhaftigkeit: Frömmigkeits- und Sündenbewusstsein 339—342. II. Gelübde und Weihgeschenke 342—344. III. Gebete 344—349. IV. Entsagung und Weltfreude (Ehe, Fasten, Kleidung) 349—352. V. Wohltätigkeit 352—353.

Zweites Kapitel.

Gott und die Geister . . . . . 353—379

§ 34. Der jüdische Gottesglaube . . . . . 353—366

I. Einheit-Einzigkeit, Erhabenheit Gottes 353—356. II. Gott schützt die gesetzestreuen Israeliten 356—359. III. Reinheit und Vollkommenheit Gottes 359—361. IV. Scheu vor dem Gottesnamen 361—364. V. Gottes Königtum vorgestellt nach persischem Vorbild 364—366.

§ 35. Engel und Geister . . . . . 366—379

I. Die Leugnung der Sadduzäer 366 367. II. Die Dämonen 367—370. III. Der Satan 370—372. IV. Schutzengel der Völker, Gemeinden, des Einzelnen 372 bis 374. V. Die sieben, sechs, vier obersten Engel 374 375. VI. Dienst, Zahl, Gestalt, Lebensweise der Engel 375 bis 377. VII. Einwohnung guter Geister im Menschen (Weisheit, Logos, heiliger Geist) 377—379.

Drittes Kapitel.

Die jenseitige und die künftige Welt . . 379—410

§ 36. Die jenseitige Welt . . . . . 379—386

I. Gottes Wohnung auf Erden 379 380. II. Gottes Wohnung im Himmel 380 381. III. Der höchste Himmel und der Thron Gottes 381 382. IV. Wohnung der Toten

Seite

das Grab 382 383. V. Ewiger Schlaf und Auferweckung 383 384. VI. Vergeltung nach dem Tod 384—386.

§ 37. Die ewige Welt der Zukunft . . . . . 387—410

I. Das künftige Reich 387—388. II. Gerechtigkeit der Reichsgenossen 388—391. III. Teilnahme Verstorbener am künftigen Reich 391—395. IV. Messiasglaube 395 bis 400. V. Beiwerk des Hoffnungsbildes 400: a) Die letzte Not 401; b) bevorzugte Fromme kehren wieder 401 402; c) Rückführung Israels aus der Zerstreuung 402 403; d) letzter Ansturm der Völker 403; e) das jüngste Gericht 403 404; f) jetzige und künftige Welt 404—406; g) neu: Himmel, Erde (Paradies), Jerusalem, Menschheit 406—408; h) ewige Sündenstrafen, Gehenna, Unterwelt 408—410.

Chronologische Tafeln . . . . . 411—413

Sachregister . . . . . 414—426

Stellen des Neuen Testamentes . . . . . 427—431

Einleitung.

§ 1. Bearbeitungen der neutestamentlichen Zeitgeschichte.

I. Das Christentum ist eine geschichtlich gegebene Religion. Es stammt aus bestimmter Zeit und hat eine bestimmte Heimat. Das wusste man immer, aber man würdigte es nicht immer. Für Deutschland beginnt mit der Philosophie Hegels eine neue Geschichtsbetrachtung. Alles Wirkliche ist irgendwie vernünftig: es ist geworden und muss sich deshalb begreifen lassen. Um etwas zu begreifen, muss man auf Ort und Zeit achten, da es entstanden ist. Der Tübinger Professor Ferdinand Christian Baur hat diese Betrachtungsweise auch in die Theologie eingeführt. Sein geistvoller Schüler Dr. Matthias Schneckenburger, der als Professor in Bern 1848 gestorben ist, hat die Wissenschaft der neutestamentlichen Zeitgeschichte begründet.

II. Schneckenburgers Vorlesungen[1] übten auf seine Hörer solche Anziehungskraft, dass man noch vierzehn Jahre nach seinem Tod — 1862 — den Mut hatte, sie herauszugeben. Hundeshagen, der das Vorwort schrieb, rechtfertigt die Herausgabe mit der Gründlichkeit der Studien, auf welchen diese Vorlesungen ruhen, mit der geistvollen Auffassung und Gruppierung des Stoffes, mit der klaren durchsichtigen Darstellung der an sich so interessanten Materien. Tatsächlich ist auf den 256 Seiten verhältnismässig kleinen Formates und weiten Druckes ein über-

[1] Vorlesungen über neutestamentliche Zeitgeschichte von Dr. Matthias Schneckenburger, weiland o. Professor d. Theologie in Bern. Aus dessen handschriftlichem Nachlass herausgegeben von Dr. Theodor Löhlein, Professor an der polytechnischen Schule zu Karlsruhe. Mit einem Vorwort von Dr. K. B. Hundeshagen, Geh. Kirchenrat und Professor d. Theologie zu Heidelberg. Frankfurt a. M. 1862 (H. L. Brönner).

aus lebensvolles Bild des politischen, sittlichen und religiösen Zustandes der römisch-griechischen Welt und insbesondere Palästinas in der Zeit Jesu gegeben. Aber das Buch ist unfertig. Das tritt schon äusserlich stark hervor. Der erste Teil über „die Zustände im römischen Reich vornehmlich in Beziehung auf die Religion" ist reich gegliedert. Der grosse zweite Teil, der das Judentum der neutestamentlichen Zeit behandelt, weist gar keine scharfe, auch durch den Druck gekennzeichnete Gliederung auf. Nur drei grosse Stoffmassen werden unterschieden: das Judentum ausserhalb Palästina; das Judentum innerhalb Palästina; Staats- und Volksgeschichte der Juden in der römischen Periode. Einen Anhang über „die religiösen Vorstellungen der Juden in unserem Zeitraum" hat der Herausgeber an den Schluss gestellt; er wollte nicht mit dem Ausgang der politischen Geschichte schliessen. An das Ende gehörte der bleibende Gewinn, den das Judentum der Geschichte der Menschheit gebracht hat.

Schneckenburger wollte nicht bloss die Entstehung des Christentums auf seinem heimatlichen Boden begreiflich machen; er wollte auch zeigen, warum die neue Religion im Gesamtgebiet des römischen Reiches sich einbürgerte. Dabei bekämpft er Hegel und Bruno Bauer, die das Christentum unmittelbar aus der inneren Auflösung der römischen Welt herleiten wollten (S. 73). Nur ein Erlösungsbedürfnis, ein Zustand der Unbefriedigung war vorhanden; aber davon hatte schon das Judentum bei seiner Missionsarbeit Gewinn, ehe das Christentum seinen Siegeszug antrat (S. 62, 67—73). Schneckenburger weist sehr scharf auf die Vorzüge hin, die das Judentum vor aller heidnischen Religion und Philosophie voraus hatte (S. 99—113). Schneckenburger ist noch heute anregend; als Lernbuch kann sein Buch nicht mehr in Betracht kommen. Es führt die Quellen zu wenig an, aus denen es schöpft; ausserdem sind es fast sechs Jahrzehnte, die uns von Schneckenburger heute scheiden.

III. Ein grosses fertiges Werk über Neutestamentliche Zeitgeschichte bot A. Hausrath[1]. Er bestimmte seine Aufgabe dahin, „die neutestamentliche Geschichte wieder einzugliedern in den zeitgeschichtlichen Zusammenhang, in dem sie stand, als sie

[1] Neutestamentliche Zeitgeschichte von Dr. A. Hausrath, o. ö. Professor an der Universität Heidelberg, 3 Bde., Heidelberg 1868—1874; 2. Aufl. in 4 Bänden 1876—1877; 3. Aufl. Bd. I 1879.

Gegenwart war; sie zu betrachten, zwar nicht als Produkt, wohl aber als Teil eines allgemeineren historischen Prozesses, sie darzustellen, wie die Mithandelnden sie erlebten, vermischt und verworren mit durchaus profanen Ereignissen" (I² S. IX). Die Anlage Hausraths unterscheidet sich also von der Schneckenburgers dadurch, dass Hausrath die im N. T. berichteten Tatsachen selbst darstellt, Schneckenburger aber nicht. Das hängt mit einem tieferliegenden Unterschied beider Arbeiten zusammen. Schneckenburger will gelehrtes Material zum Verständnis der neutestamentlichen Schriften bieten. So klein seine Arbeit ist, so trägt sie doch im ganzen den Charakter des Lehrbuchs. Schneckenburger richtet seine Vorlesungen für Studierende ein, die von ihm über Herkunft und wahrscheinlichen Erfolg des jungen Christentums unterrichtet sein wollen. Hausrath hat für die grosse Gemeinde der Gebildeten geschrieben. Er möchte ein möglichst lebendiges und farbenreiches Bild alles dessen vorführen, was an gleichzeitigen und jüngst vergangenen Ereignissen in den Gesichtskreis der neutestamentlichen Männer noch fallen konnte. Er nennt auch die Quellen, aus denen er dieses Bild gewinnt; aber er fragt nicht, wie nun das alles so geworden ist; er setzt sich auch nicht mit denen auseinander, welche dieses Bild im einzelnen oder im ganzen anders zeichnen würden. Es ist also nicht zu verwundern, wenn dieses schöne, grosse und gelehrte Werk mehr flüchtig gelesen, als wissenschaftlich benützt wird. Das liegt nicht an einzelnen irrigen Anschauungen oder Versehen, wie sie bei einem so reichhaltigen Werk nicht ausbleiben, sondern an der Grundauffassung. Hausrath hat sein Werk als Künstler gedacht und niedergeschrieben; er will, dass man es geniesse und sich an seiner Zeichnung erfreue. Nun haben freilich die Leute von Nazaret Jesus nicht verstanden, weil sie sein Handwerkerleben und sein Familienleben zu deutlich vor Augen hatten; was seine Umgebung weit überragt, das wird besser aus einiger Entfernung als in unmittelbarer Nähe betrachtet. Hausrath schildert die Zeit Jesu (Bd. I), seiner ersten Apostel (Bd. II), des Paulus (Bd. III) und die nachapostolische Zeit (Bd. IV). Dabei wird sicher das Verständnis des einzelnen durch Bezugnahme auf die Zeitverhältnisse gefördert; aber die allgemeine weltgeschichtliche Bedeutung der grossen Männer des Urchristentums kommt nicht in gleicher Weise zur Geltung. Das Hauptverdienst dieses Werkes besteht in der Anregung, die es

ohne Zweifel nach vielen Seiten hin gegeben hat. Es war der Versuch, die Entstehung des Christentums darzustellen als einen geschichtlichen Vorgang, der denselben Gesetzen wie jeder andere geschichtliche Vorgang unterworfen war.

IV. Durchaus anderer Art ist das anfangs kleiner angelegte, jetzt ebenfalls sehr umfangreiche Werk von Emil Schürer[1]. Es hat jetzt nicht bloss, wie schon in der zweiten Auflage, den Namen einer Neutestamentlichen Zeitgeschichte abgestreift; es ist auch innerlich etwas anderes geworden. Noch im Vorwort der zweiten Auflage sprach Schürer den Wunsch aus, das Werk möchte ein brauchbarer Wegweiser sein für die Bemühung, die Anfänge des Christentums in ihrem Zusammenhang mit der Geschichte und Religion des jüdischen Volkes verständlich zu machen; er hoffte, die Brauchbarkeit des Werkes durch die ausführlichen Register um ein Wesentliches erhöht zu haben, und wünschte, sie möchten von künftigen Verfassern von Kommentaren zum N. T. fleissig benützt werden. In der dritten Auflage sind diese Beziehungen auf die „Brauchbarkeit" seines Werkes getilgt worden. Nach der Einleitung soll freilich das Werk noch jetzt Materialien zum Verständnis der Entstehung des Christentums bieten. Aber in Wahrheit ist es jetzt ein rein für sich bestehendes Geschichtswerk und will als solches beurteilt sein.

Schürer hat sich nicht wie Schneckenburger und Hausrath mit möglichst anschaulicher Vorführung des Bildes begnügt, das er beim Lesen der Quellschriftsteller gewonnen hat. Vielmehr zeigt er von Schritt zu Schritt, warum das von ihm gezeigte Bild recht hat. Demgemäss wurde Schürers Buch sofort als höchst wertvolles Hilfsmittel der gelehrten Forschung anerkannt und benützt. Schürer wollte auch Neues bieten; es war aber nicht seine Sache, eine neue Betrachtung der durch die klassische Philologie gebotenen Materialien zu geben. Dagegen fand er auf dem Gebiet der jüdischen Geschichte viele offene Fragen, und er machte sich eifrig daran, sie der Reihe nach auf das gewissenhafteste zu beantworten. So beschränkt er sich auf „die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi" und führt im ersten Band nach ausführlicher Einleitung (Aufgabe

[1] Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte, Leipzig 1874; Aufl. 2: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi Bd. I 1890, II 1886; Aufl. 3: Bd. I 1901, Bd. II und III 1898, Register zu den drei Bänden 1902.

und Literatur, Hilfswissenschaften, Quellen) die politische Geschichte Palästinas vom Jahr 175 v. Chr. bis 135 n. Chr. vor; der zweite Band schildert die inneren Zustände; der dritte bespricht das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur.

Schürers Werk ist ein grosses Nachschlagebuch, an das alle spätere Arbeit wird anknüpfen müssen; die Literatur zu jeder Einzelfrage ist möglichst vollständig angegeben; das Urteil wird immer so begründet, dass man die Gründe auf ihre Haltbarkeit prüfen kann. Freilich die treibenden Gewalten, aus denen sich das einzelne erklärt, insbesondere die Art der die Geschichte schaffenden Persönlichkeiten, kommen in Schürers Werk nicht zur Geltung. Schürer hat merkwürdig wenig Liebe zu dem Volke, dessen Geschichte er so ausführlich behandelt. Ueber den äusseren Verlauf der jüdischen Geschichte und die oft wunderlichen Formen des jüdischen Volkslebens werden wir ganz vortrefflich unterrichtet; aber der wertvolle sittliche und religiöse Gehalt, dem diese Formen gedient haben und der unmittelbar bis an die christliche Ideenwelt heranreicht, ist seltsamerweise von Schürer fast kaum zur Darstellung gebracht worden. Man erfährt bei Schürer kaum, dass die Wirksamkeit der Schriftgelehrten und die Erziehung durch das Gesetz auch sehr segensreiche Folgen gehabt hat; die Verschmelzung israelitischer und allgemein hellenistischer Gedanken im Glauben des späteren Judentums wird zu wenig betont; die makkabäische Gegenbewegung hat dieser Verschmelzung nur ein bestimmtes Geleise gegeben, aber sie keineswegs gehindert.

Und wenn Schürer jetzt nicht mehr ein Hilfsmittel für die Erkenntnis des ersten Christentums bieten, sondern die jüdische Geschichte als solche darstellen will, so hat er kein Recht mehr, die christliche Bewegung, soweit sie auf jüdischem Boden sich entfaltet hat, einfach auszuschalten. Es ist für das Werk Schürers verhängnisvoll, dass er über Jesus hauptsächlich in der Geschichte des Herodes Antipas spricht (I 442—445), wobei er fast nur die Chronologie behandelt, und dass er ihn sonst nur in kleinen, nebensächlichen Fragen erwähnt. Damit hat er eine Darstellung der jüdischen Geschichte der Zeit Jesu gegeben, der gar nichts fehlt ausser dem Besten, was diese Geschichte hervorgebracht hat.

§ 2. Recht und Aufgabe der neutestamentlichen Zeitgeschichte.

I. Die Aufgabe der neutestamentlichen Zeitgeschichte ist bisher ganz verschieden aufgefasst worden (s. § 1). Schneckenburger und ursprünglich auch Schürer sahen in ihr ein Hilfsfach für die Erklärung des N. T.; sie bietet Stoffe dar, ohne deren Kenntnis ein eindringendes Verstehen des N. T. nicht möglich wäre. Dagegen sieht Hausrath in der neutestamentlichen Zeitgeschichte ein durchaus selbständiges historisches Fach, das die Entstehung des Christentums in einem weitgespannten Rahmen behandelt. Aber auch Schneckenburger und Schürer setzen das Fach in wesentlich verschiedene Beziehung zum N. T. Schneckenburger will die Welt zeichnen, der das Christentum geschenkt wurde, Schürer die Welt, aus welcher das Christentum herstammt; jener zeigt vor allem, was die Welt bedurfte, der sich das Christentum darbot, dieser achtet besonders darauf, was die jüdische Welt zu der Zeit besass, als das Christentum aus ihr hervorging. So sind also diese Arbeiten schon in der ersten Anlage grundverschieden.

II. Schürer hat nun schon in der zweiten Auflage seines Werkes den Titel „Neutestamentliche Zeitgeschichte" aufgegeben. Er nennt jetzt sein Werk „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi". Als Gründe der Aenderung bezeichnet er I 1 die Unbestimmtheit und auch sprachliche Inkorrektheit des früheren Titels. Die sprachliche Inkorrektheit findet Schürer ohne Zweifel in der Beziehung des adjektivischen Attributes auf das Bestimmungswort statt auf das Grundwort der Zusammensetzung. Der Ausdruck „neutestamentliche Zeitgeschichte" ist ihm gleichbedeutend mit Geschichte der neutestamentlichen Zeit; er findet hier also dieselbe Unrichtigkeit, wie wenn wir von römischer Altertumswissenschaft, philosophischer Doktorwürde u. a. reden. Immerhin beweisen diese regelmässig gebrauchten Ausdrücke, dass das Bedürfnis einer kurzen, bequemen Bezeichnung gelehrte Bedenken manchmal niederschlägt. Aber Geschichte der neutestamentlichen Zeit wäre ja ein ebenso bequemer Ausdruck; trotzdem möchte ich ihn nicht wählen. Die Geschichte der neutestamentlichen Zeit verspricht etwas, was die neutestamentliche Zeitgeschichte nicht geben will. Sie verspricht eine Darstellung der im N. T. bezeugten Geschichte, und zwar noch

erweitert durch die Erzählung der mit dieser Geschichte gleichzeitigen Ereignisse. Hausrath hat seine Aufgabe so gefasst: er fügt alles, was zur Zeit der neutestamentlichen Männer geschehen ist, zu einem einheitlichen Bilde zusammen; freilich doch mit der notwendigen Beschränkung, dass er nur alles das mitteilt, was etwa in den Gesichtskreis dieser neutestamentlichen Männer fallen konnte. Doch auch das ist zu viel, wenn man an dem Sinn festhält, den das Wort Zeitgeschichte im wissenschaftlichen Sprachgebrauch sonst hat. Damit bezeichnet man den geschichtlichen Ort der Einzelerscheinung. Es kommt nur an auf die Tatsachen, aus denen die besondere Gestaltung des Lebens und der Arbeit eines Mannes sich erklärt. Der Begriff Zeitgeschichte sollte gerade unserem Geschlechte nicht fremd vorkommen: achtet es doch lieber als frühere Geschlechter auf Zeit, Ort, Volkstum, wirtschaftliche und gesellschaftliche Verhältnisse, d. h. auf den Naturboden, in dem jede menschliche Persönlichkeit schliesslich wurzeln muss. Zeitgeschichte ist nichts anderes als Milieu, Umwelt.

III. Der Name „Neutestamentliche Zeitgeschichte" verspricht also eine zusammenfassende Darbietung des geschichtlichen Stoffes, dessen Kenntnis zu einem sachlich richtigen Verstehen des N. T. notwendig ist. Die neutestamentliche Zeitgeschichte ist demnach wie die neutestamentliche Grammatik und das Lexikon zum N. T. ein Hilfsmittel der Auslegung. Danach bestimmt sich auch ihre Begrenzung. Sie hat von jüdischer und römischer Geschichte genau so viel zu geben, als zu voller und klarer Erkenntnis der im N. T. bezeugten Ereignisse, Zustände und Ideen gehört. Wenn sie diesen Stoff im Zusammenhang behandelt und nicht nach der Weise der sog. Realwörterbücher in einzelnen Artikeln (s. § 3 I), so setzt das allerdings die Ueberzeugung voraus, dass die Welt, aus der das Christentum hervorging und in die es hineintrat, irgendwie als einheitliche Grösse verstanden werden kann. Freilich ist der Gegensatz von Judentum und Griechentum bei der Betrachtung dieser Welt meistens das erste, was wir herausfühlen; aber Juden und Griechen haben in jahrhundertelanger Entwicklung die Gesittung des durch Alexander zerstörten Perserreiches in sich aufgenommen; und schon das griechische Idiom der Schreiber und ersten Leser der neutestamentlichen Schriften weist auf den Hellenismus hin als auf das starke Band, das die östlichen Na-

tionen des römischen Reiches damals geistig zusammenhielt, wie das römische Recht sie äusserlich aneinander gekettet und dabei doch auch erzogen hat. Der Zusammenhang des ersten Christentums mit der eigentümlichen Geisteswelt des Hellenismus, der in Palästina nur um ein Geringes weniger wirksam war als in Aegypten oder Kleinasien, wird also von der neutestamentlichen Zeitgeschichte aufzuweisen sein.

§ 3. Hilfsmittel der neutestamentlichen Zeitgeschichte.

I. Die einzelnen Fragen, mit denen sich die neutestamentliche Zeitgeschichte beschäftigt, sind immer wieder erörtert worden, seitdem es eine Auslegung des N. T. gibt. Man kann sogar sagen, dass das N. T. selbst an einzelnen Stellen bereits diese Arbeit beginnt, nämlich überall, wo dem heidnischen Leserkreis jüdische Verhältnisse zum Verständnis der Erzählung erklärt werden. So werden Mk 7 3 4 die jüdischen Reinheitsübungen beschrieben, Act 23 8 wird der Unterschied zwischen Sadduzäern und Pharisäern klargestellt. Hilfsmittel zur Erschliessung der neutestamentlichen Zeitgeschichte bieten noch heute vor allem die Kommentare zum N. T., und man kann sagen: je mehr sie davon bieten, desto brauchbarer sind sie. Neben ihnen sind die biblischen Realwörterbücher zu nennen. Vortrefflich und noch heute in mancher Hinsicht unübertroffen ist Winers Biblisches Realwörterbuch (1820 in 1 Bd.; 1830—1838, 1847, 1848 in 2 Bdn.). Breiter und umfassender, aber kaum wissenschaftlich wertvoller ist das „zum Handgebrauch für Geistliche und Gemeindeglieder“ von Schenkel herausgegebene Bibellexikon (5 Bde., 1869—1875). Gedrängter, aber auch theologisch gebundener ist Riehms Handwörterbuch des biblischen Altertums für gebildete Bibelleser (2 Bde. mit Illustrationen 1874—1884). Dazu kommt neuerdings die reichhaltige und durchweg von tiefgründiger Gelehrsamkeit zeugende Encyclopaedia biblica von Cheyne und Sutherland Black (4 Bde., London 1899—1904), zweifellos das beste Werk dieser ganzen Gattung, an dessen englischen Artikeln auch deutsche Gelehrte reichlichen Anteil haben. Es vertritt allerdings eine Richtung, die der geschichtlichen Ueberlieferung eher zu feindlich als zu freundlich gegenübersteht. Das Wort „kritisch“ im Nebentitel[1]

[1] Encyclopaedia biblica, a critical dictionary of the literary, political and religious history, the archaeology, geography and natural history of the Bible.

ist also sehr ernst gemeint. In anderer Beziehung lehrreich ist die Realenzyklopädie für Bibel und Talmud von Dr. J. HAMBURGER, Landesrabbiner zu Strelitz in Mecklenburg, 2 Bde., 3. Aufl., Leipzig 1892. In diesem Werk ist namentlich das spätere jüdische Schrifttum reichlich benützt, und zwar immer mit Angabe der Quellen, so dass man auf vorhandene Ueberlieferung aufmerksam gemacht wird und sie nachprüfen kann. Aehnliches gilt von der grossen englisch-amerikanischen Jüdischen Enzyklopädie[1].

II. Die jüdische Geschichte in der Zeit der Entstehung des Christentums führt SCHÜRER in seinem Lebenswerk (§ 1 IV) so vor, dass er alle Vorgänger in vielen Punkten überholt. Trotzdem können insbesondere die treibenden Ideen und die führenden Persönlichkeiten vielleicht bei andern schärfer oder doch lebendiger erfasst werden. Lange galt H. EWALDS anregendes, auch gelehrtes, aber phantastisches Werk als Grundlage des gelehrten Wissens von der Geschichte Israels; es berührt sich in seiner wissenschaftlichen Art mit dem späteren Werk von RENAN, Histoire du peuple d'Israël (5 Bde., Paris 1887—1893), nur dass Renans Sehergabe grösser und seine Gelehrsamkeit die einer späteren Zeit gewesen ist. Renans Werk reicht auch nur bis zur Zeit Jesu Christi. Ewalds Arbeit wurde zunächst weitergeführt durch H. HOLTZMANN (Geschichte des Volkes Israel von WEBER und HOLTZMANN Bd. II, 1867), durch HAUSRATH (Neutestamentliche Zeitgeschichte s. § 1 III) und durch KEIM (Geschichte Jesu von Nazara, 3 Bde., 1867—1872). Diese Werke haben miteinander gemein, dass sie das Judentum der neutestamentlichen Zeit als eine freilich sehr eigenartig gestaltete Provinz der römisch-griechischen Kulturwelt betrachten. Demgegenüber betonen die jüdischen Darstellungen gerne sehr stark die wesentliche Selbständigkeit des Judentums und seine Freiheit von fremden Einflüssen. Dabei benützen sie mit grossem Vertrauen die spätjüdischen Quellschriften, die frühestens im 2. Jahrhundert n. Chr. niedergeschrieben wurden und für die Erkenntnis der Ereignisse vor der Zerstörung des Tempels durch Titus von zweifelhaftem Wert sind. Zu nennen sind hier HERZFELD (Geschichte des Volkes Jisrael von der Zerstörung des ersten

[1] The Jewish Encyclopaedia comprising the history, religion, literature and customs of the Jewish People from the earliest times to the present day. New York and London vol. I 1901, vol. IX 1905.

Tempels bis zur Einsetzung des Makkabäers Schimon zum hohen Priester und Fürsten, 3 Bde., 1847—1857; verkürzt 1 Bd. 1870), Grätz (Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart 1853—1876, 11 Bde.), Geiger (Das Judentum und seine Geschichte, 3 Bde., 1864—1871); eine Zusammenstellung der spätjüdischen Ueberlieferungen über die Geschichte der Juden von Cyrus bis auf Hadrian gibt Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les thalmuds et les autres sources rabbiniques T. I, 1867. Die hier erschlossenen rabbinischen Quellen hat schon Hausrath benützt, manchmal mit zu viel Vertrauen, aber in der richtigen Erkenntnis, dass hier die besondere Eigentümlichkeit jüdischen Denkens besser erfasst werden kann, als in den Schriften eines Josephus und Philo, die sich möglichst der heidnischen Art anpassen. Aber noch fehlte die streng philologische Durcharbeitung des weitschichtigen Stoffes, und es ist Schürers bleibendes Verdienst, diese Arbeitsweise zuerst in umfassender Weise auf die jüdische Geschichte übertragen zu haben. Neben ihm stehen Abr. Küenen (De godsdienst van Israël tot den ondergang van den joodschen staat, 2 Tle., 1869, 1870) und Wellhausen (Die Pharisäer und Sadduzäer, eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte 1874; Israelitische und jüdische Geschichte 1894, 1901[4]). Von neueren Bearbeitungen der jüdischen Geschichte mögen noch genannt sein: Osk. Holtzmann (Das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christentums 1888 = Stade, Geschichte des Volkes Israel II 2), Schlatter (Israels Geschichte von Alexander d. Gr. bis Hadrian 1900) und der Abschnitt bei Guthe (Geschichte des Volkes Israel 1899, Grundriss, II 3).

III. Die eigentümliche Schwierigkeit der Bearbeitung der jüdischen Geschichte liegt in der Abschätzung der vorhandenen Geschichtsquellen. Die Quellen, die uns die äussere Geschichte treu erzählen, sind für die innere Geschichte des Judentums nicht ebenso brauchbar; die innere Geschichte des Judentums, namentlich seit den Makkabäerkämpfen bis zur Zerstörung des Tempels durch Titus, stellt sich uns in zwei wesentlich verschiedenen Formen dar: einmal in der meist griechisch — aber auch lateinisch, syrisch, äthiopisch — überlieferten apokalyptischen und pseudepigraphischen Schriftstellerei und dann wieder in der spezifisch schriftgelehrten, hebräisch oder aramäisch überlieferten

Literatur, in Talmud, Targum und Midraschim. Das Bild des Judentums wird wesentlich verschieden, je nach dem Mischungsverhältnis, in das diese dreierlei Quellen zueinander gesetzt werden.

Zur Aufschliessung der Quellen für die innere Geschichte des Judentums ist neuerdings sehr viel geschehen. Ausser Einzelarbeiten, die an ihrem Ort anzuführen sind, kommt hier zuerst in Betracht das grosse Uebersetzungswerk von KAUTZSCH, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. 1900: jede einzelne Uebersetzung ist mit wertvollen philologischen Anmerkungen und einer wissenschaftlichen Einleitung über die bisherige Arbeit ausgestattet. Eine ähnliche Sammlung für die ältere rabbinische Literatur existiert bis jetzt nicht, und man begnügt sich meistens mit Auszügen[1]. Aus älterer Zeit stammen J. LIGHTFOOT, Horae hebraicae et talmudicae ed Joh. Bened. CARPZOV, Leipzig 1675—1679; CHR. SCHÖTTGEN, Horae hebraicae et talmudicae, Dresden 1733—1742; neuerdings sind hier namentlich die Arbeiten von WÜNSCHE zu nennen (Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien 1878; der jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen zum erstenmal ins Deutsche übertragen 1880; der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen wortgetreu übersetzt und durch Noten erläutert 1886—1889; der Midrasch Rabbot — zum Pentateuch, Hohenlied, Ruth, Klageliedern, Koheleth, Esther — ins Deutsche übertragen 1880—1883; die Pesikta des Rab Kahana ins Deutsche übertragen 1885; WINTER und WÜNSCHE, Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons, eine prosaische und poetische Anthologie mit biographischen und literargeschichtlichen Einleitungen, 3 Bde., 1894—1896). Die Gleichnisse der Mechilta — eines glossatorisch angelegten Kommentars zum Exodus — hat FIEBIG übersetzt und mit den Gleichnissen Jesu verglichen (Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu 1904).

Zur Einführung in die neuhebräische und aramäische Sprache dienen die Grammatiken von STRACK und SIEGFRIED (Lehrbuch der neuhebräischen Sprache und Literatur 1884) und

[1] Ein grosses Unternehmen des akademischen Verlags für Kunst und Wissenschaft zu Wien und Leipzig „Monumenta Judaica" von A. WÜNSCHE, M. ALTSCHÜLER und WILHELM NEUMANN wird — nach dem Prospekt zu urteilen — demnächst in dankenswerter Weise diese Lücke ausfüllen.

Dalman (Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch 1894, 1905[2]); aus älterer Zeit kann noch benützt werden die Grammatik des biblischen und targumischen Chaldaismus von G. B. Winer 1842[2]; dazu kommen die Wörterbücher von Lévy (Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim 1876—1889) und von Dalman (ערוך החדש Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch. Mit Lexikon der Abbreviaturen von Händler 1901). Endlich dienen zur Einführung in die rabbinische Literatur: Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden 1832, neu herausgegeben von Brüll 1892, und Strack, Einleitung in den Thalmud 1900[3].

IV. Für die Erkenntnis der Zustände des römischen Reichs in neutestamentlicher Zeit bietet die klassische Philologie die Vorarbeiten. Zur Orientierung dienen: Pauly (Realenzyklopädie der klassischen Philologie, 6 Bde., 1839—1852; seit 1894 neu bearbeitet unter Leitung von Wissowa); das grosse, früher Beckersche Handbuch der römischen Altertümer von Marquardt-Mommsen (Leipzig, Hirzel); Mommsen, Römische Geschichte Bd. 3 (1869[5]) und Bd. 5 (1886[3]). Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit Bd. I 1883; Duruy, Geschichte des römischen Kaiserreichs, übersetzt von Hertzberg Bd. I—III, Leipzig 1885, 1886, 1887. Ausserdem noch Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Berlin, 3 Doppelbde., 1. Bd. 1892[5]).

Erster Teil.

Der geschichtliche Boden des neutestamentlichen Schrifttums.

Erstes Kapitel.

Uebersicht über die Geschichte Palästinas von Alexander d. Gr. bis zum Ende des jüdischen Staatswesens.

Literatur: Vgl. § 3 II.

§ 4. Die Geschichtsquellen dieses Zeitraums.

Quellen sind die Makkabäerbücher (I, II, III); Josephus; Philo; einzelne Stellen römischer und griechischer (heidnischer) Schriftsteller, gesammelt von Théodore Reinach (Fontes Rerum Judaicarum I: textes d'auteurs Grecs et Romains relatifs au judaïsme réunis, traduits et annotés, Paris 1895); spätjüdische Überlieferungen sind zusammengestellt bei Derenbourg 1867 (s. S. 10).

I. Ueber das erste Makkabäerbuch vgl. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T., 1900, I 24—81; Schürer I^3 31—38, III 139—146; Osk. Holtzmann bei Stade, Gesch. d. V. Israel II 410—412. Das erste Makkabäerbuch ist ein im ganzen zuverlässiger Zeuge für den Zeitraum von 175—135 v. Chr. Der griechische Text ist Uebersetzung; das hebräische (vielleicht aramäische) Original lag noch Origenes (Euseb. KG VI 25 2) und Hieronymus (Prolog. galeat.) vor. Die Erzählung ist schlicht und ungekünstelt; die einzige Absicht, die hervortritt, ist die Verherrlichung des hasmonäischen Hauses (5 62 τὸ σπέρμα τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων, οἷς ἐδόθη σωτηρία Ἰσραὴλ διὰ χειρὸς αὐτῶν). Es ist ein Denkmal des ältesten Sadduzäertums.

Inhalt: Das Buch beginnt mit der Vorgeschichte der Makkabäerkämpfe (c. 1); bis zum Tode des Mattathias führt c. 2; die Geschichte des Judas Makkabaios reicht von 3—9 22, die Jonathans von 9 23—12 53, die Simons von 13 1—16 24.

In den beiden Schlussversen des Buchs wird auf das βιβλίον ἡμερῶν ἀρχιερωσύνης des Johannes Hyrkan I. verwiesen; von seinem Tod und von seinen Nachfolgern ist nichts gesagt. Das wäre an dieser Stelle zu erwarten, wenn schon ein anderer die hohepriesterliche Würde inne hätte. In die Zeit des Johannes Hyrkan passt auch die geringe Kenntnis des römischen Staatswesens, die c. 8 hervortritt; keines der dort erwähnten Ereignisse weist über das Jahr 133 hinaus. Das Buch ist also wohl noch unter Johannes Hyrkan als Einleitung zu der seitdem geführten Reichschronik geschrieben.

Die von DESTINON (Quellen des Flavius Josephus I, 1882), WILLRICH (Juden und Griechen vor der makkab. Erhebung 1895) und KAUTZSCH (s. o.) angenommene spätere Hinzufügung des Schlusses ist unwahrscheinlich. Josephus kennt den Schluss trotz der Abweichungen seiner Erzählung: vgl. I Makk 15 26 = bell. Jud. 1 50, antt. 13 223 224; I Makk 16 6 (beachte αὐτὸς καὶ ὁ λαὸς αὐτοῦ) = bell. Jud. 1 52 (αὐτὸς-μοῖραν τῆς δυνάμεως ἀναλαβών), antt. 13 227 (αὐτὸς-μετὰ τῆς δυνάμεως). Schwierigkeit macht nur die verschiedene Angabe über das Schicksal der beiden Söhne Simons, die bei seinem Tod zugegen waren; aber hier gebraucht Josephus die Quelle, der er von da ab folgen muss, weil die bisherige versiegt. Von den eingefügten Urkunden können nur die an und von Sparta gehenden mit gutem Grund als eingeschoben betrachtet werden (12 5—23 14 20—23). Die Widersprüche der Urkunde 14 27—47 mit der Erzählung des Buchs entsprechen den Mängeln aller antiken Geschichtschreibung. Die Urkunden des Makkabäerbuchs haben eine doppelte Uebersetzung erfahren; daher z. B. die auffallende Wiederkehr von λοιμός (τινὲς λοιμοὶ 15 3 21, vgl. 10 61).

II. Zum zweiten Makkabäerbuch vgl. KAUTZSCH (Apokryphen S. 81—119: Einleitung und Uebersetzung von KAMPHAUSEN); SCHÜRER I^3 39, 40, III 359—364; OSK. HOLTZMANN (bei Stade II 412—414). Das zweite Makkabäerbuch, dem in den Handschriften ein ganz fremdartiges Stück 1—2 18 vorn angefügt ist, gibt sich selbst als Auszug aus dem fünf Bücher umfassenden Werk eines Jason von Kyrene: vgl. die Vorrede (τὰ προειρημένα 2 32) 2 19—32. Der griechische ist sicher der ursprüngliche Text; das beweist die oft gekünstelte, durchweg absichtlich gestaltete Ausdrucksweise. Auch ist das Werk vollständig: wie es eine Vorrede hat, so hat es 15 37—39 einen ganz deutlichen Schluss

(37 αὐτὸς αὐτόθι τὸν λόγον καταπαύσω, 39 ἐνταῦθα δὲ ἔσται ἡ τελευτή). Inhaltlich umfasst es in 15 Kapiteln die Geschichte der Jahre 176—161 v. Chr.; die Erzählung geht also der des ersten Makkabäerbuchs parallel, ist aber viel breiter und viel weniger glaubwürdig. In der Darstellung lassen sich zahlreiche Fehler nachweisen (vgl. II 10 3 mit I 4 44, II 11 mit I 4 26—35; s. Grimm, Kurzgef. ex. Hdb. z. d. Apokr. d. A. T. 1857, IV 8, 9). Auferstehungshoffnung (6 26 7 9 11 14 29 12 42—45 14 46), Geisterglaube (3 23—29 5 2 3 10 29 30 11 8), auch die erbaulichen Nutzanwendungen (4 16 26 5 9 10 19 u. a.) kennzeichnen den Verfasser als pharisäisch gerichteten Juden. Nun enthält das vorausgeschickte Stück 1—2 18 zwei nach Aegypten gerichtete Schreiben zur Empfehlung des Tempelweihfestes 1 1—10 und 1 11—2 18; das Vorwort aber hebt sofort 2 19 als Ziel der folgenden Darstellung auch die Erzählung „von der Reinigung des grossen Tempels und der Einweihung des Altars" hervor. Dieses Ziel ist 10 1—9 erreicht. Die Erzählung aber reicht noch weiter bis zur feierlichen Einsetzung des Nikanorfestes 15 36. Willrich hat wohl recht, wenn er (a. a. O. S. 67, 68) schreibt: „Das ganze zweite Makkabäerbuch ist ein Chanukabrief (Brief zur Empfehlung des Tempelweihfestes), wie das Buch Esther in der griechischen Bibel am Schluss als Purimbrief bezeichnet wird"; nur müsste hinzugefügt sein, dass II Makk auch noch den Nikanortag empfehlen will.

Der Abschnitt 3 1—4 6 hat keine Parallele im I Makk, das diese Zeit noch nicht behandelt. Als Geschichtsquelle ist aber das zweite Makkabäerbuch überall nur mit grosser Vorsicht zu gebrauchen.

III. Das sog. dritte Makkabäerbuch behandelt Kautzsch (Apokryphen S. 119—135); dazu vgl. Schürer (III 364—367). Diese griechische Schrift ist dem zweiten Makkabäerbuch darin verwandt, dass sie die fromme Sage eines — diesmal freilich nicht allgemein gefeierten — Festtags erzählt; und zwar handelt es sich wieder um Rettung einer grossen Judengemeinde aus schwerer Gefahr ähnlich wie im Buch Esther. Die ägyptischen Juden feierten nach 6 30—40 vom 7.—14. Epiphi (damals etwa 2.—9. Juli) ein Rettungsfest, das auch Josephus, wenigstens als eintägiges Fest der Juden Alexandrias, kennt (contr. Apion 2 55); Josephus erzählt auch, dass die gesamte Judenschaft — freilich Alexandrias, nicht Aegyptens — von trunkenen Elefanten zertreten werden sollte, dass sich aber die Tiere gegen die Feinde der Juden wandten, und dass

der feindliche König Ptolemäus darüber zur Besinnung kam (contr. Apion 2 52—56). Dieser König ist bei Josephus Ptolemäus VII. Physkon (146—117 v. Chr.). Das dritte Makkabäerbuch vergrössert den Vorgang: die unzählbaren Mengen der Juden Aegyptens, deren Namen in vierzig Tagen nicht aufgeschrieben werden können, weil das Schreibmaterial darüber ausgeht, sind den Elefanten vorgeworfen. Aber Schreckliches geht noch vorher: der schlimme König Ptolemäus hat in das Innere des Tempels eindringen wollen, und weil er hier von Gott geschlagen und betäubt wurde, deshalb verfolgt er die Juden. Das konnte nur von dem vierten Ptolemäer (Philopator 221—204 v. Chr.) einigermassen glaublich erzählt werden, und so ist er der Tyrann des dritten Makkabäerbuchs. Das ist also keine Geschichtsquelle. Josephus kennt das Buch scheinbar nicht; auch die Bezugnahme auf Zusätze zum Buch Daniel (6 6) beweist verhältnismässig späte Abfassung. Dass auch die Juden von Ptolemais das Rettungsfest feierten, auf das sich die Schrift bezieht (7 19), ist bei der lebhaften Verbindung von Alexandria und Ptolemais nicht auffallend. Doch bestand diese Verbindung hauptsächlich in der Ptolemäerzeit, und das Fest dürfte sich schon in dieser Zeit eingebürgert haben. Darum kann das dritte Makkabäerbuch doch erst aus der Zeit des Caligula[1] stammen; nur seinen ersten Anlass muss es in früheren Ereignissen haben.

IV. Flavius Josephus ist neben Philo von Alexandrien der fruchtbarste jüdische Schriftsteller in griechischer Sprache.

1. Geboren 37 n. Chr. hat er jedenfalls bis in die letzten Jahre Domitians, vielleicht sogar noch viele Jahre der Regierung Trajans gelebt[2]. Seiner Abkunft aus hohem priesterlichem Geschlecht, seiner vielseitigen Bildung, seiner Schmiegsamkeit und seiner Eitelkeit verdankte er die Stellung eines Führers der Aufständischen Galiläas im Kampf gegen Rom[3]. Schon in dieser Zeit erfüllt ihn der Glanz römisch-griechischer Bildung und die straffe Ordnung und Zucht des römischen Heeres mit Bewunderung[4]. Nach dem Fall der Festung Jotapata gefangen, weissagt er Vespasian die Kaiserwürde. Als sich diese Weissagung erfüllte, von Vespasian freigelassen, ist er bis zum Ende des Krieges

[1] So Ewald, Hausrath und Reuss: s. Schürer III 365.
[2] Vita 5 428—430; antt. 20 267 vita 359, 360, vgl. § 8 VIII.
[3] Vita 1—29, bell. Jud. 2 568.
[4] Bell. Jud. 2 577, 580.

auf Seite der Römer tätig, folgt dann Titus nach Rom, erhält römisches Bürgerrecht, Wohnung und Einkommen von Vespasian, dazu nicht wenig Grundbesitz in Galiläa; Domitian macht ihm diesen Grundbesitz noch steuerfrei, und auch des Kaisers Gattin Domitia überhäuft ihn mit Wohltaten[1].

2. Josephus' Hauptwerk sind die 20 Bücher Ἰουδαικῆς ἀρχαιολογίας (antiquitatum Iudaicarum), worin er die gesamte Geschichte seines Volkes bis zum Ausbruch des jüdischen Krieges 66 n. Chr. erzählt. Buch 1—10 umfassen die Geschichte Israels bis zur Rückkehr aus der Verbannung; Buch 11 die Periode 538—323 in dürftigem Auszug; Buch 12 behandelt die Zeit vom Tod Alexanders bis zum Tode des Judas Makkabaios (vgl. § 5); Buch 13 führt die Erzählung weiter bis zum Tode des Alexander Janai (161—69 v. Chr.); Buch 14 reicht von da bis zur Eroberung Jerusalems durch Herodes und Sosius (37 v. Chr.); die folgenden drei Bücher (15, 16, 17) schildern die Zeit des Herodes und die Regierung seines Sohnes Archelaus (37 v. bis 6 n. Chr.); Buch 18 führt bis zum Tode des Caligula (6—41 n. Chr.); Buch 19 schildert sehr breit den Tod dieses Kaisers, der die Juden verfolgt hatte, und führt nur bis 44 n. Chr.; Buch 20 knüpft hier an und endigt mit dem Ausbruch des grossen Krieges. — Am ausführlichsten behandelt also Josephus die Zeit des ersten Herodes. Das liegt wohl teilweise an der Beschaffenheit seiner Quellen. Eine Hauptquelle ist ihm Nikolaus Damascenus, der am Hofe des Herodes lebte und den Josephus wohl auch gelegentlich für die Arche des Noah (1 95) oder das Alter der Patriarchen (1 108) oder die Wanderungen Abrahams (1 159 160) oder die Geschichte Syriens von Damaskus (7 101—103) als Zeugen anruft, dem er kurze Nachrichten über die spätere syrische und ägyptische Geschichte bis auf die Zeit des Pompejus entnimmt[2]: in allen diesen Fällen handelt es sich nur um Bestätigung der Erzählung des Josephus durch einen bereits bekannten glaubwürdigen Geschichtschreiber. Nun erklärt Josephus ausdrücklich, dass Nikolaus Damascenus in der Geschichte des Herodes als dessen Hofgeschichtschreiber sich der Schönfärberei schuldig mache, und er zeigt das an zwei Beispielen: den Vater des Herodes, Antipater, nennt Nikolaus einen Juden aus Babylon, Josephus da-

[1] Bell. Jud. 3 392 400—402 4 622—629 vita 422 428 428 429.

[2] Contr. Apion 2 83 84; antt. 13 241 347 14 68 104.

gegen einen Idumäer; ebenso verteidigt oder entschuldigt Nikolaus das Vorgehen des Herodes gegen seine hasmonäische Gemahlin und deren Kinder, während Josephus es verurteilt[1]. Aber trotz solcher Abweichungen musste Josephus diese ausführliche Darstellung der Geschichte des Herodes verwenden, und er hat das ganz sicher getan[2]. Eine breite Darstellung der Regierung des Herodes lag ihm schon deshalb nahe, weil dieser König der erste jüdische Herrscher war, der seinen Namen in den Mund der Gebildeten der römisch-griechischen Welt gebracht hatte[3]. Der Glanz griechisch-römischer Bildung, den Herodes über Palästina ausgegossen hat, sagt Josephus sehr zu. Das ist seine Schwäche. Er, der Priester und Pharisäer, hat für die Eigenart seines Volkes sehr wenig, für die Kultur des kaiserlichen Roms sehr viel Sinn.

3. Einen gewissermassen urkundlichen Bericht über grossenteils Selbsterlebtes gibt des Josephus Werk über den jüdischen Krieg (de bello Iudaico libri VII). Das Werk ist vor der Archäologie geschrieben (vgl. z. B. antt. 1 4 13 173 18 11). Für die allgemeine Kenntnis des damaligen Judentums ist das Werk von hohem Wert; für das Verständnis des N. T. fällt besonders die Darstellung der Vorgeschichte des Krieges ins Gewicht, welche mit der Erhebung der Makkabäer beginnt und bis 2 277 reicht. Die Geschichte des Herodes nimmt auch hier den breitesten Raum ein (1 203—673). Das Ziel seiner Darstellung spricht Josephus 1 8 mit aller Klarheit aus: er kämpft gegen die Beurteilung des jüdischen Kriegs als einer geringfügigen Sache: dadurch wächst nicht der Ruhm der Römer, und dazu passt nicht die lange Dauer des Kriegs, der grosse Aufwand an römischen Truppen und die Bedeutung der Feldherrn, die um die Bezwingung Jerusalems sich bemüht haben. Josephus verherrlicht sein Volk und will eben damit auch Rom verherrlichen. Sich selbst hat er dabei ein zweifelhaftes Ruhmesdenkmal gesetzt (vgl. z. B. 3 391).

4. Die Selbstbiographie des Josephus (vita) ist als Anhang der Archäologie gedacht (vita 430 b), nicht als ihr Schluss, der antt. 20 267 deutlich markiert ist. Ihr Zweck ist die Verteidigung des Charakters des Josephus (vita 430 a), namentlich in

[1] Antt. 14 9 16 183—186.
[2] Antt. 12 127 16 29—61.
[3] Horat. ep. II 2 185; Persius Sat. 5 180.

Bezug auf sein Verhalten während des jüdischen Krieges, und zwar besonders in der Zeit, als er den Aufstand in Galiläa leitete (vita 28—413). Nur das hohe allgemeine Interesse, welches diese Erlebnisse des Josephus für sich in Anspruch nehmen können, entschuldigt die Angliederung dieser Darstellung seines Lebens an die Archäologie, wie sie antt. 20 267 vollzogen wird. Veranlasst ist die Schrift hauptsächlich durch den Vorwurf des ebenfalls in dem jüdischen Krieg sehr tätigen Geschichtschreibers Justus von Tiberias, Josephus habe mit seinen Galiläern die Stadt Tiberias zum Abfall von den Römern und Agrippa II. veranlasst (vita 340). Dagegen will Josephus den Justus schon frühe in vertraulichem Gespräch mit seiner Hochachtung vor den Römern bekannt gemacht haben (vita 175, 176). Für die Kenntnis des Judentums jener Zeit ist die Schrift sehr wertvoll.

5. Eine andersartige Ergänzung der Archäologie des Josephus ist seine Schrift gegen Apion (contra Apionem libri II); wohl richtiger περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος: über die Urzeit der Juden; Josephus verteidigt sein Volk gegen die gehässigen Verleumdungen, die durch eine grosse Anzahl von ihm ausführlich angeführter Schriftsteller, besonders auch durch den Grammatiker Apion, verbreitet wurden. Auf diese Dinge war er in seiner Darstellung der alten jüdischen Geschichte nicht eingegangen (contr. Apion 1 1—3, hier am Schluss ὡρήθην δεῖν — διδάξαι πάντας — περὶ τῆς ἡμετέρας ἀρχαιότητος; 53—56). S. namentlich § 30.

6. Das sog. vierte Makkabäerbuch (s. § 31 Ig) stammt nicht von Josephus.

7. Ausgaben der Werke des Josephus (vgl. Schürer I^3 100—106). Der textkritische Apparat findet sich jetzt am vollständigsten in der grossen Ausgabe von B. Niese, Berlin, Weidmann 1885—1895; nach den bequemen Paragraphen dieser Ausgabe zitieren wir. Die bei Teubner in Leipzig erschienene Ausgabe von Naber 1888—1896 verwendet das textkritische Material Nieses in selbständiger Beurteilung.

V. Ueber Philo von Alexandrien s. § 31 II. Als Geschichtsquelle kommen in Betracht seine beiden Schriften adv. Flaccum und legatio ad Gaium. Beide Schriften haben urkundlichen Wert.

§ 5. Von Alexander d. Gr. bis Antiochus IV. Epiphanes.

Josephus antt. 11 302—12 234; contr. Apion 2 33—56 62 72; bell. Jud. 2 487 488. Dazu vgl. Aristeas (ed. Wendland 4 12—14 35—37); zur Geschichte Alexanders und der Diadochen Curtius Rufus IV 2—4 5 9 6 8 10 11; Justin hist. Philipp 11 10—32 2, Diodor bibl. XIX XX passim; Polyb. 5 31 34 40 42 43 58—71 79—87 15 20 16 39 40 21 14 19 22 7 23 25 7; Euseb Chron. ed. Schoene 2 114; Syncellus ed. Dindorf 1 496; Dan 11 mit dem Kommentar des Hieronymus. — Anregend, aber nicht ohne starkes Vorurteil behandelt Willrich diese Zeit (Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung 1895): ihm ist der Zweifel zum Dogma geworden. Ferner Guthe, Gesch. d. Volkes Israel § 83; Wellhausen, Israelit. und jüd. Geschichte c. 16.

I. Alexander d. Gr. zieht 332 durch Palästina; sieben Monate belagert er Tyrus, zwei Gaza. Während er das Küstengebiet erobert, bezwingt Parmenio das Innere; dann wird von Parmenio ein Andromachus mit der Beendigung dieses Kriegs beauftragt. Dieser Andromachus fällt aber in die Hände der Samariter und wird von ihnen lebendig verbrannt. Alexander kommt aus Aegypten, wo ihm diese Nachricht zukam, eiligst herbei; die Rädelsführer werden ihm ausgeliefert und hingerichtet. So viel erzählt Curtius; nach Eusebs Chronik und Syncellus wurden in der eroberten Stadt Samaria makedonische Kolonisten angesiedelt; diese Neugründung geschah durch Alexanders Feldherrn Perdikkas. Von Alexanders Beziehungen zu den Juden und Jerusalem wissen die heidnischen Quellen nichts; auch Josephus weiss darüber nichts, was über den Wert einer Sage hinausgeht. Den Bau des Samaritanertempels auf Garizim habe Alexander genehmigt: aber die Verschwägerung eines Hohenpriestersohnes mit dem Ausländer Sanballat fällt nicht in die Zeit Alexanders, wie Josephus will, sondern in die Nehemias[1], also etwa ein Jahrhundert früher. Ebenso ungeschichtlich ist es, wenn dem König in Jerusalem die auf ihn bezügliche Stelle des Buches Daniel gezeigt worden sein soll; das Buch Daniel ist erst in der Zeit der Makkabäer geschrieben[2]. Sagenhaft erscheint auch der Traum, in welchem dem Alexander in seiner makedonischen Heimat durch den jüdischen Hohenpriester die Weltherrschaft verheissen wird. Selbst ein Opfer in Jerusalem erscheint fraglich, da eine Weihegabe Alexanders an den Herkules von Tyrus bei Curtius Rufus nicht übergangen wird.

[1] Neh 13 6 28 29.

[2] S. Cornill, Einleitung in das A. T. § 44.

Alexandermünzen gibt es von Akko und Askalon[1]. Somit ist es auch zweifelhaft, ob sich Alexander bei Gründung von Alexandria den Juden wirklich besonders zugetan zeigte; richtig wird sein, dass er in Alexandria auch Juden sich ansiedeln liess, die wohl schon vorher in Aegypten lebten: denn zwischen Aegypten und Palästina hatte immer ein reger Verkehr bestanden. Dass diese Juden sich um ihrer religiösen Reinheit willen in einem besonderen Stadtteil einrichteten und dass sie bei einer neuangelegten Stadt sich nicht den schlechtesten Stadtteil dazu auswählten, das entspricht ihren sonstigen Lebensgewohnheiten. Das alte Judenviertel von Alexandria lag von dem Hafen entfernt, aber am Meer, in der Nähe der Königsburg[2]. Erfunden ist es auch keinesfalls, dass diese Judenschaft später das Recht alexandrinischer Vollbürger mit den makedonischen und griechischen Ansiedlern teilte: sie verdankte das aber sicher der Schnelligkeit, mit welcher sie wenigstens äusserlich griechisches Wesen annahm; ihr Bezirk führte noch zur Zeit des Josephus den Namen Μακεδόνες[3].

II. Nach Alexanders Tod hatte Palästina wechselvolle Schicksale. Zuerst riss es 323 Ptolemäus, der Sohn des Lagi, an sich; aber als er den grossen Bund gegen Antigonus, der in Vorderasien immer mächtiger wurde, ins Leben rief, da dringt Antigonus in Palästina ein, nimmt Jope und Gaza 315 mit Gewalt[4], Tyrus fällt nach fünfzehnmonatlicher Belagerung 314; es gelingt freilich noch einmal dem Ptolemäus Lagi bei Gaza den Sohn des Antigonus, Demetrius Poliorketes, zu besiegen (312); aber diese von Diodor[5] mit grosser Ausführlichkeit geschilderte Schlacht hat doch nur eine vorübergehende Besetzung Palästinas und Phöniziens durch Ptolemäus zur Folge: er dringt vor bis Tyrus und Sidon, zieht sich aber vor dem heranrückenden Antigonus zurück, nachdem er die Burgen von Akko, Jope, Samaria und Gaza geschleift hat und indem er möglichst viel Beute zusammenraffte[6]. Vielleicht drang er jetzt an einem Sabbat in Jerusalem ein, und die Stadt fand an ihm einen unbarmherzigen Herrn[7]: er schleppte viel Geld und eine Menge kriegsgefangener

[1] Vgl. Schürer II[3] 93, 112.
[2] Jos. contr. Apion 1 33 36.
[3] Contr. Apion 1 36.
[4] Diodor 19 59.
[5] 19 80—85.
[6] Diodor 19 93.
[7] Agatharchidas bei Jos. contr. Apion 1 209—211.

Juden mit sich nach Aegypten[1]. Von einer Begünstigung der Juden durch Ptolemäus Lagi wird kaum die Rede sein dürfen. Aber dass auch Juden in Aegypten als Besatzungstruppen verwendet wurden, wie ausdrücklich überliefert wird, ist wahrscheinlich, da Ptolemäus nach der Schlacht bei Gaza die Kriegsgefangenen ebenso verwendet hat[2] und da das damalige Judentum noch keineswegs in seiner Kraft durch die Herrschaft des Gesetzes gelähmt war, vgl. die Aussage des bei Ptolemäus I. lebenden Hekatäus (Text bei Reinach S. 18, 37 Schl.): „Der Gesetzgeber [Mose] trug viele Sorge um die kriegerischen Dinge und zwang die jungen Leute in Tapferkeit und Kraft und überhaupt im Ertragen aller Leiden sich zu üben". Dem entspricht auch die Erzählung des Hekatäus Jos. contr. Apion 1 201—204: Der Jude ist aufgeklärt und lässt sich durch den Aberglauben der Heiden nicht von tatkräftigem Handeln abhalten; ein Jude Mosollam erschiesst den Vogel, dessen Verweilen nach heidnischer Wahrsagekunst den Heereszug aufhalten sollte. Dazu nennt auch Diodor 19 86 den Ptolemäus Lagi milde, zur Verzeihung geneigt und wohltätig. Etwas davon mochten doch auch die Juden erfahren, denen er anfangs ein „bitterer Herr" geworden war.

Der wichtigste Erfolg des Einfalls des Ptolemäus Lagi in Palästina 312 war der, dass der durch Antigonus zuvor aus Babylon vertriebene Seleukus dahin zurückkehrte. Oktober 312 beginnt die für die Folgezeit wichtige Aera der Seleukidenherrschaft. Aber in Palästina bleibt Antigonus Herr; er unternimmt noch 312 einen Feldzug gegen die im Südosten um ihre Hauptstadt Petra wohnenden nabatäischen Araber[3]. Die späteren Kämpfe zwischen Antigonus und Ptolemäus spielen sich im wesentlichen ausserhalb Palästinas ab; nur weil die grosse Heerstrasse nach Aegypten und von Aegypten über Palästina führt, kommt das Land zur Erwähnung bei dem Zug des Antigonus nach Aegypten 306 und bei seinem Rückzug von da. Auch als Antigonus in der Schlacht bei Ipsus gefallen war, blieb wenigstens die phönikische Küste in der Hand seines Sohnes Demetrius Poliorketes; um das eigentliche Palästina gerieten die Sieger Seleukus und Ptolemäus miteinander in Streit. Vor-

[1] Aristeas ed. Wendland 12—14, 35, 36. [2] Diodor 19 85.
[3] Diodor 19 94—98.

erst nahm Ptolemäus die hier gelegenen Städte als seinen Beuteanteil für sich[1]. Nun wird Seleukus der Schwiegersohn des Demetrius Poliorketes; trotzdem will Demetrius auch nicht um Geld auf die von Seleukus begehrten phönikischen Hafenstädte Tyrus und Sidon verzichten; er führt auch um sie einen Krieg mit Ptolemäus Lagi, der 299 mit einem Friedensvertrag endigt. 297 wendet sich Demetrius nach Griechenland; er kann also nicht 296 Samaria zerstört haben, wie Eusebs Chronik (ed. SCHÖNE II 118) wenigstens in jetzigem Texte behauptet; Seleukus I. aber reisst nach dem Weggang des Demetrius die von diesem bisher mit Zähigkeit festgehaltenen phönizischen Besitzungen an sich. Ob dazu auch jüdisches Gebiet gehörte oder ob alles jüdische Gebiet seit 301 dem Ptolemäus Lagi untertan war, lässt sich nicht mehr sagen. Gewiss ist, dass der zweite Ptolemäer (Philadelphus) auch die Stadt Tyrus seit 274 als sicheres Eigentum besass (SCHÜRER[3] II 74 3).

III. Von Ptolemäus II. Philadelphus erzählt der geschichtlich nicht glaubwürdige Aristeasroman 10—51, dieser König habe die kriegsgefangenen Juden in Aegypten losgekauft und das jüdische Gesetz durch 72 aus Palästina eigens zu diesem Zweck berufene Gelehrte für die Aufnahme in die Bibliothek Alexandrias ins Griechische übersetzen lassen. Das ist eine späte Legende über die Entstehung der Septuaginta, die in allen Einzelheiten unrichtig ist. Richtig wird sein, dass in den Wirren, die dem griechischen Eroberungszug folgten, die Juden ihre besondere hebräische Sprache aufgaben; ein Jahrhundert zuvor haben sie noch sicher hebräisch gesprochen. Jetzt rangen das Syrisch-Aramäische und das Griechische um die Herrschaft im jüdischen Volk: zur Zeit Jesu sind allein diese beiden Sprachen bei den Juden in lebendigem Gebrauch gewesen. In Aegypten wurde das Griechische bevorzugt. So bedurften die Juden Aegyptens eine griechische Uebersetzung ihrer heiligen Schrift, wie die aramäisch redenden Juden in Palästina und Syrien eine Uebersetzung der gottesdienstlichen Bücher in diese Sprache nötig hatten und frühe genug auch veranstalteten. Für die Weiterentwicklung des Judentums war nun freilich die Uebertragung zunächst des Gesetzes in die griechische Weltsprache von ganz anderer Bedeutung als die Anfertigung eines aramäischen Targums zu dem unverständ-

[1] Diodor 21 fragm. 1 5, Justin 15 4.

lich gewordenen altheiligen hebräischen Text. Die Gedanken der Bibel wurden dem hervorragendsten Kulturträger der alten Welt, dem griechischen Volk, übermittelt. Die indogermanische Welt beginnt, an den religiösen Schätzen des Judentums Anteil zu nehmen. Genaueres über diese Uebersetzung s. § 30 III B.

IV. Ptolemäus II. wollte sich mit Antiochus II. von Syrien versöhnen und gab ihm seine Tochter Berenike zum Weibe; Antiochus II. verstiess damals seine erste Gattin Laodike mit ihrem Sohne Seleukus. Aber nach dem Tode seines Schwiegervaters Ptolemäus II. (246) verbannt Antiochus II. die Berenike; trotzdem ermordet ihn die um Berenikes willen verstossene Königin Laodike, setzt ihren Sohn Seleukus II. Kallinikos an seine Stelle und lässt auch die verbannte Berenike töten. Da rächte Berenikes Bruder Ptolemäus III. Euergetes die Ermordung seiner Schwester durch einen siegreichen syrischen Feldzug; ein späterer Rachezug des Seleukus II. nach Aegypten misslingt[1]. Nach Jos. contr. Apion 2 48 hat Ptolemäus III. in Jerusalem feierliche Dankopfer für seinen glücklichen Heereszug gegen Syrien dargebracht; die Geschichtlichkeit dieser Nachricht muss nicht bezweifelt werden, auch wenn die weitere Behauptung des Josephus sicher unrichtig ist, Ptolemäus III. habe den ägyptischen Göttern damals nicht geopfert. Erst der zweite Sohn des Seleukus, Antiochus III. der Grosse, tilgt die Schmach seines Vaters. 219 bricht er in Palästina ein. Tyrus und Ptolemais gewinnt er durch Verrat; im Westjordanland besetzt er sogar das südliche Gaza, im Ostjordanland fällt Philadelphia, das alte schon von David eroberte Rabbat Ammon in seine Hand. Aber im Süden von Gaza bei Raphia siegt 217 Ptolemäus IV. Philopator, und Antiochus III. muss Palästina räumen[2]. Nach der unglaubwürdigen Legende des dritten Makkabäerbuchs (1 8—2 25) kam Philopator jetzt nach Jerusalem, liess zum Dank für seinen Sieg Opfer darbringen und drang selbst in das Heiligtum ein, wo er von Gott mit schwerer Ohnmacht geschlagen wurde. Das braucht nicht alles Erfindung zu sein; der Bericht über die Schlacht bei Raphia (1 1—7) enthält einzelnes Glaubwürdige in volkstümlicher Ausmalung; gewiss ist, dass erst nach dem Tode des Ptolemäus Philopator (204) Jerusalem von dem ägyptischen Feldherrn Skopas den Aegyptern wieder unterworfen wurde: es war also

[1] Justin 27 1 2; Dan 11 6—9. [2] Polyb. 5 61—71 80—86.

217—204 entweder selbständig oder stand unter syrischer Oberhoheit[1]. Antiochus III. besiegte den Skopas in der Schlacht am Paneion bei den Jordanquellen 198 v. Chr.[2]; durch diese Schlacht gewann er unmittelbar Batanäa und die nördlich und südlich am Jarmuk gelegenen Städte Gadara und Abila, sowie im Westjordanland Samarien; bald nachher fiel ihm auch Judäa mit Jerusalem zu[3]. Nach Josephus[4] hat Antiochus damals den Juden besondere Freibriefe ausgestellt, deren unbedingte Echtheit neuerdings wohl mit Recht von Willrich (a. a. O. S. 40—42) bezweifelt worden ist. Der erste Erlass, welcher der durch den Krieg hart geschädigten Stadt zum Dank für ihre gute Haltung Wiederherstellung und einen besonderen Glanz ihres Heiligtums zusichert, scheint überarbeitet zu sein; insbesondere kann die Freilassung aller in Leibeigenschaft geratenen Jerusalemer und die Rückgabe ihres Vermögens an sie in dieser Weise von Antiochus nicht verfügt worden sein. Aber die Schenkung von Opfermaterial, die Beihilfe zur Erneuerung des Tempelgebäudes, die Steuerfreiheit der auch den politischen Adel darstellenden Priesterschaft, der Steuererlass an die übrige und insbesondere an die neu zuziehende Bevölkerung sind keine ungewöhnlichen und unglaublichen Massregeln. — Unecht ist aber der zweite Freibrief, der nicht bloss den Eintritt in den heiligen Bezirk unnötigerweise besonders verbietet: denn den Zorn eines Gottes musste man bei der Verletzung eines jeden Heiligtums fürchten; er verbietet auch nach Jerusalem Fleisch und Haut aller gesetzlich unreinen Tiere zu bringen: das ist eine Forderung, die nicht einmal die Pharisäer später aufgestellt haben. — Der dritte Brief ordnet die Verpflanzung von 2000 jüdischen Familien Mesopotamiens und Babyloniens in die unruhigen Gebiete von Lydien und Phrygien an. Weder diese Massregel noch die daran geknüpften Rechte der Neuansiedler geben zu Bedenken gegründeten Anlass. Dieser dritte Erlass wird also, wenigstens seinem Inhalt nach, echt sein. Um während seines Römerkriegs dauernden Frieden mit Aegypten zu haben, vermählte Antiochus 193 v. Chr. zu Raphia seine Tochter Kleopatra mit dem jungen Ptolemäus V. Epiphanes[5]; es ist doch fraglich, ob es nur eine Ver-

[1] Polyb. bei Josephus antt. 12 135.
[2] Polyb. 16 18 19 28 1.
[3] Polyb. XVI 39 3 = Jos antt. 12 136.
[4] Antt. 12 138—146. [5] Livius 35 13.

legenheitsauskunft des Josephus ist, der die ihm zugekommene Ueberlieferung nicht anders zu deuten weiss, wenn er erzählt, Antiochus III. habe bei dieser Heirat dem Ptolemäus V. einen Teil der Einkünfte aus Kölesyrien, Phönizien, Samarien und Judäa gegeben (antt. 12 154). Die Herrschaft über Jerusalem hielten die Seleukiden freilich fest: Antiochus' III. Sohn, Seleukus IV. Philopator, bezahlte trotz grösster Geldnot in Fortsetzung der Politik seines Vaters die öffentlichen täglichen Opfer in Jerusalem (II Makk 3 3); freilich war er gleichzeitig gezwungen, den Bedrücker über die Zierde des Reiches gehen zu lassen (Dan 11 26): er musste den Römern infolge des unglücklichen Krieges seines Vaters gewaltige Summen von Tribut zahlen. Das wäre dem jüdischen Apokalyptiker, der das Buch Daniel verfasst hat, gleichgültig, wenn nicht auch nach Jerusalem ein königlicher Beamter zur Plünderung des Tempels gekommen wäre. Nach der Legende des zweiten Makkabäerbuchs hat er freilich nichts erreicht (II Makk 3 9—40). Aber trotz dieser Herrschaft der Seleukiden flossen damals auch regelmässige Einkünfte nach Aegypten.

V. Die von Josephus nach Erwähnung der Heirat Ptolemäus' V. mit der syrischen Kleopatra erzählte Geschichte des Grosssteuerpächters Joseph und seiner Söhne (antt. 12 154—236) ist ein für bestimmte Seiten des Judentums charakteristischer Roman, der ebensowenig wie etwa das Aristeasbuch unmittelbar geschichtlich verwendet werden darf; aber in der Hauptsache schildert er die Verhältnisse richtiger, als sich dies von dem Aristeasbuch sagen lässt. Joseph, der Sohn des Tobias und Schwestersohn des Hohenpriesters Onias, weiss sich durch kluge Geschmeidigkeit zum alleinigen Pächter der nach Aegypten zu zahlenden Steuern Palästinas zu machen; in früherer Zeit hatte jede einzelne Stadt ihren eigenen Steuerpächter. Dadurch ist es dem Joseph möglich, bei entsprechender Mehrbelastung der heidnischen Städte (Askalon, Skythopolis) das eigene Volk zu schonen. Wie aber später sein Sohn Hyrkan in ähnlicher Weise wie früher der Vater, nur mit Verschleuderung des väterlichen Gutes, bei dem ägyptischen König sich einzuschmeicheln sucht, wird er von seinen Halbbrüdern aus Jerusalem in den Osten des Toten Meeres verdrängt, wo er von den Barbaren Tribut einzieht, aber nach sieben Jahren sich tötet, um nicht in die Hand Antiochus' IV. Epiphanes zu fallen. Hier scheint Geschichte vorzu-

liegen, die ja in der Einzelausführung bei Josephus stark übermalt sein mag. Insbesondere darf man auf die Zahlen des Josephus kein Gewicht legen.

§ 6. Von Antiochus Epiphanes bis zur Einnahme Jerusalems durch Pompejus.

I Makk, II Makk, Josephus antt. 12 237—14 79; bell. Jud. 1 31—158. Dazu Schürer I 165—301; Willrich S. 64—172; Wellhausen c. 17 18; Guthe S. 281—292.

I. Auf Seleukus IV. folgt sein Bruder Antiochus IV. Epiphanes (175—164). Unsere Quellen stimmen darin überein, dass zu Beginn seiner Regierung in Jerusalem ein Zwist wegen des Hohenpriestertums ausbrach. Nach Josephus bell. Jud. 1 31—33 vertrieb der Hohepriester Onias die Söhne des Tobias aus Jerusalem, diese bestimmen Antiochus IV. zur Einnahme Jerusalems und zur Tötung aller Anhänger Ptolemäus' VI., gegen den Antiochus Krieg führt; dabei werden auch die täglichen Opfer in Jerusalem eingestellt; der Hohepriester Onias aber flieht nach Aegypten, wo er mit Erlaubnis Ptolemäus' VI. im Bezirk von Heliopolis Stadt und Tempel nach dem Vorbild Jerusalems gründet. Mit dieser Darstellung stimmt die etwas breitere bell. Jud. 7 423—432 völlig überein; nur wird hier noch hinzugefügt, Onias habe gehofft, auf solche Weise die Masse des jüdischen Volkes sich und der alten jüdischen Frömmigkeit zu erhalten. Anders ist die Darstellung des Josephus in den Altertümern (12 237—241). Danach gab Antiochus beim Tod des Hohenpriesters Onias, der einen gleichnamigen unmündigen Sohn hinterliess, das Hohepriestertum zuerst an den Bruder des Verstorbenen Jesus oder Jason, dann an den dritten Bruder Menelaus, der seltsamerweise auch Onias heisst und nun mit Jason um das Hohepriestertum kämpft, wobei die Söhne des Tobias auf des Menelaus Seite stehen. Aber aus Judäa verdrängt kommen Menelaus und die Tobiaskinder zu Antiochus und versprechen ihm die Hellenisierung der Juden. Dann erzählt Josephus die Bedrückung durch Antiochus Epiphanes und den Kampf der Makkabäer, ohne Menelaus und die Tobiaskinder zu erwähnen. Erst 12 383—388 erzählt er die Tötung des Menelaus durch Antiochus V. Eupator, die Uebertragung des Hohenpriestertums an den einer andern Familie angehörigen Jakim-Alkimos und die Flucht des Onias, Sohns des Onias nach

Aegypten, wo der Tempel von Heliopolis gegründet wird. Die Gründung dieses Tempels wird 13 62—73 noch ausführlicher erzählt; 20 235 wird hervorgehoben, dass Jakim-Alkimos aus einer andern, aber auch aaronidischen Familie stammte. Noch verwickelter ist die Erzählung im zweiten Makkabäerbuch. Hier führt ein Zwist des Hohenpriesters Onias mit einem Benjaminiten Simon über die städtische Marktaufsicht zuerst zum Versuch einer Plünderung des Tempels unter Seleukus IV.: Simon macht Seleukus auf den Tempelschatz aufmerksam. Wegen Misshandlung des königlichen Boten geht Onias zur Verantwortung zum König; Hoherpriester wird durch Antiochus Epiphanes des Onias Bruder Jesus-Jason, der bereits griechische Sitte einführt, aber nach drei Jahren durch den Bruder des genannten Simon, Menelaus, beim König überboten, ersetzt und verjagt wird. Menelaus lässt auch den verbannten Onias ermorden und behauptet sich gegen den Jerusalem belagernden Jason; Jason stirbt im fremden Land. So bleibt Menelaus während der jüdischen Religionsnot auf Seiten der Syrer, wird aber auf Befehl des Antiochus Eupator in grausamer Weise hingerichtet; an seine Stelle tritt ein früherer, aber verunreinigter Hoherpriester Alkimus[1]. Das erste Makkabäerbuch weiss von alledem nichts; nur ist auch ihm Alkimos ein gottloser Mann, aber aus den Kindern Aarons (7 9 14).

Aus diesen mannigfachen Angaben lässt sich der wirkliche Hergang nur noch mutmassen. Die handgreiflich legendarische Darstellung des zweiten Makkabäerbuchs wird dabei hinter der Darstellung des Josephus und dessen frühere Arbeit über den jüdischen Krieg hinter dem später geschriebenen grossen Geschichtswerk im ganzen zurücktreten müssen. Danach ergibt sich etwa folgender geschichtlicher Zusammenhang. In der letzten Zeit Antiochus' III. und unter Seleukus IV. regierte Onias, der Sohn Simons, als Hoherpriester in Jerusalem. Neben ihm war die Familie eines Tobias durch die Pacht der nach Aegypten fliessenden Steuern mächtig und einflussreich. Sie war durch die Heirat einer Schwester des Onias mit dem hohenpriesterlichen Hause verschwägert. Dem Onias ist diese Familie des Tobias lästig; er vertreibt sie aus Jerusalem. Aber sie wendet sich an den syrischen König — wohl noch Seleukus IV. — und bestimmt

[1] II Makk 3 4—8 4 1—34 5 5—10 15 23 13 1—8 14 3 4.

ihn zu einem Angriff auf den Jerusalemer Tempelschatz. Onias verweigert dessen Herausgabe, er weist darauf hin, dass auch ein Tobiassohn Hyrkan hier Geld hinterlegt habe (II Makk 3 17); aber er wird zur Verantwortung gefordert und abgesetzt; sein Bruder Jesus-Jason erweist sich gefälliger und erhält das Hohepriestertum. Doch auch er steht gegen das einflussreiche Haus des Tobias; so wird auch er entfernt, und der jüngste Bruder Menelaus wird eingesetzt, der nicht bloss dem syrischen König alle Zugeständnisse macht, sondern auch zu den Tobiassöhnen hält. Er verteidigt sich mit ihrer Hilfe gegen seinen Bruder Jason, der ihn bekämpft; auch die Ermordung seines in der Verbannung lebenden Bruders Onias wird ihm zur Last gelegt. Gegen die Plünderung des Tempels durch Antiochus IV. 170 v. Chr. und gegen die Hinderung aller jüdischen Religionsübung 168 v. Chr. kann dieser Hohepriester Menelaus sich nicht erheben, und so lastet der Hass aller frommen Israeliten auf ihm: durch seine Hinrichtung hofft Antiochus Eupator 162 v. Chr. die Juden mit sich zu versöhnen. Da nun ein Mann anderer, aber doch aaronidischer Herkunft, Jakim-Alkimos, in Jerusalem Hoherpriester wird, flieht der letzte Sprössling des alten hohenpriesterlichen Hauses, wieder ein Onias, nach Aegypten und gründet dort mit Genehmigung des Königs einen neuen jüdischen Tempel im Gebiet von Heliopolis.

II. Antiochus IV. brauchte viel Geld: Jason und Menelaus haben ihr Hohepriestertum bezahlt. Daneben beseelte Antiochus IV. der starke Wunsch, die barbarischen Völker seines Reiches dem Griechentum zu gewinnen. Der Hohepriester Jason erschloss dem König eine neue Geldquelle, indem er für die Bürger Jerusalems das Bürgerrecht der Reichshauptstadt Antiochia erkaufte; in anderer Weise wollte er dem König gefallen, wenn er sich die gerne erteilte Erlaubnis erbat, in Jerusalem am Fuss des Zion ein Gymnasium zu erbauen. Da brachte der Spott griechischer Zuschauer die jüdischen Jünglinge dazu, das altheilige Zeichen Jahves — die Beschneidung — in künstlicher Weise zu vernichten[1]. Noch schlimmer war es, wenn der jüdische Hohepriester zu den Festspielen des Herakles nach Tyrus dreihundert Silberdrachmen sandte, um dem König dadurch einen Gefallen zu erweisen. Dieser Hohepriester Jason und sein

[1] I Makk 1 15, vgl. I Kor 7 18.

Bruder und Nachfolger Menelaus sind die ersten uns bekannten Juden, die neben ihrem jüdischen auch einen griechischen Namen führen. Aber die Liebedienerei ihrer Hohenpriester bekam den Juden schlecht: bei der Rückkehr aus seinem ersten ägyptischen Feldzug 170 v. Chr. plündert Antiochus das Heiligtum von Jerusalem: die Geräte des Tempelsaals (Räucheraltar, Leuchter, Tisch für die Schaubrote), den Vorhang (zwischen Tempelsaal und Allerheiligstem), alle sonstigen Kostbarkeiten und Zierate, vor allem den eigentlichen Tempelschatz nahm er weg. Die Empörung darüber liess die Stadt als gefährlich erscheinen; der Kampf zwischen Jason und Menelaus um das Hohepriestertum kam hinzu. Zwei Jahre später, 168 v. Chr., als der zweite glückliche Feldzug nach Aegypten durch die Dazwischenkunft der Römer fruchtlos geworden war[1], werden die Mauern Jerusalems im Auftrag des Königs geschleift, dagegen wird die Stadt Davids im Süden des Tempels befestigt und von syrischen Soldaten besetzt; der Tempel wird dem olympischen Zeus geweiht, ein Altar desselben wird auf dem grossen Brandopferaltar errichtet (der Greuel des Verwüsters Dan 9 27, vgl. Mk 13 14), die Erfüllung der Gesetzespflicht in Beschneidung, Sabbatheiligung, Speisenauswahl wird verboten: allerorten im jüdischen Land erheben sich griechische Altäre, und Beamte des Königs treiben dazu, auf ihnen zu opfern. Mit der jüdischen Religion soll die jüdische Eigenart ausgerottet werden.

III. Die Empörung gegen solche Gewaltmassregeln beginnt auf dem Land. In Jerusalem war das griechische Wesen längst eingedrungen und hatte auch die alte Frömmigkeit untergraben, in den Dörfern nicht ebenso. Zu Modin (nicht weit von Jerusalem zwischen Lydda und Emmaus; heute el Medje) erschlägt Mattathias, ein Enkel des Hasmon[2] und Priester aus der Familie Jojarib, den ersten, der ein heidnisches Opfer bringt, und sammelt die Unzufriedenen als eine Räuberschar um sich und seine fünf Söhne. Die Syrer bekämpfen diese Schar: erst lässt sie sich in übereifriger Gesetzestreue am Sabbat hinschlachten; aber damit ist der Sache Gottes nicht gedient: das Gesetz Gottes wird später auch am Sabbat verteidigt (I Makk 2 41). Mattathias

[1] Dan 11 30 Polyb. 29 11 Diodor 31 2 Liv. 45 12 App. Syr. 66 Justin 24 3.

[2] Wellhausen, Pharisäer und Sadduzäer S. 94 Anm. Anders Jos. antt. 12 265.

stirbt. Aber schon ist der Aufruhr so erstarkt, dass die Besatzung Jerusalems und der nächsten syrischen Festungen nicht mehr zur Abwehr genügt. Ihre Führer Apollonius und Seron werden von dem Sohn des Mattathias Judas Makkabaios nacheinander geschlagen. Der Name Makkabaios, den erst eine spätere Zeit auf das ganze Geschlecht übertragen hat, ist herzuleiten von מַקָּבָה = מַקֶּבֶת Hammer: mit solchem Werkzeug erschlug nach Richt 4 21 schon Jael den Sisera; unwahrscheinlich ist die ältere Deutung als Akrostichon (מִי כָמוֹךָ בָּאֵלִים יְהוָה) und die Herleitung von מַכְבִּי (Auslöscher, Vertilger: so Curtiss, The name Machabee, Leipzig 1876). — Gegen Judas schickt der Statthalter von Cölesyrien und Phönizien Ptolemäus zwei neue Feldherren, Nikanor und Gorgias; bei Emmaus (jetzt Amwas) werden beide in blutiger Schlacht besiegt[1]. Antiochus IV. befindet sich in einem Partherkriege; aber der Reichsverweser Lysias zieht persönlich gegen Judas zu Felde; auch er weicht bei dem festen Betzur im Süden Jerusalems vor Judas zurück. Nun zieht Judas in Jerusalem ein. Die Burg gehört freilich noch lange den Syrern, aber der Tempel wird neu geweiht (25 Kislew [etwa Dezember] 165: daher Tempelweihfest חֲנֻכָּה, gr. φῶτα Jos. antt. 12 325 oder ἐγκαίνια z. B. Joh 10 22). Die geraubten Tempelgeräte werden ersetzt, ein neuer Brandopferaltar an Stelle des entweihten erbaut, der Gottesdienst nach dreijähriger Unterbrechung wieder in alter Weise gefeiert. Aus Gilead holt Judas, aus Galiläa sein Bruder Simon unter harten Kämpfen die treu gebliebenen Juden in den Kreis von Jerusalem; später kämpft Judas gegen die Idumäer im Süden: er zerstört Hebron, und gegen die Philister im Westen: er erobert Asdod. Dann belagert er die Burg von Jerusalem. Inzwischen stirbt Antiochus IV. im fernen Osten; sein unmündiger Sohn, Antiochus V. Eupator, lässt den Reichsverweser Lysias weiterregieren (164—162). Lysias nötigt durch Umschliessung von Betzur den Judas, die Belagerung der Jerusalemer Burg aufzugeben. Er besiegt den Judas bei Bet-Sacharja und rückt selbst vor den von Judas neu befestigten Tempelberg. Da kommen die Wirren des syrischen Reichs zum erstenmal den Aufständischen zu gut. Ein anderer will die Reichsverweserschaft an sich reissen, und Lysias zieht von Jerusalem ab. Doch zuvor schliesst er einen für beide Teile günstigen

[1] I Makk 3 38—4 25, II Makk 8 8—29.

Vertrag: Religion und Sitte wird den Juden freigegeben; im übrigen bleiben sie der syrischen Herrschaft unterworfen. Der verhasste Hohepriester Menelaus wird jetzt hingerichtet; Judas aber fährt fort, die abtrünnigen Juden mit dem Schwert in der Faust zum Gesetze zurückzuführen.

IV. Antiochus V. und seinen Vormund Lysias stürzt sein Vetter, der Sohn des vierten Seleukus, Demetrius I. (162—150). Da kommt der neue Hohepriester Jakim-Alkimos nach Judäa; es erweckte wenig Vertrauen, dass ihm ein syrisches Heer unter Bakchides beigegeben war. Aber dieses Heer soll auch nicht in Judäa bleiben; es will nur einen heilsamen Schrecken einflössen und dann abziehen. Sechzig Führer der gesetzestreuen Partei werden hingerichtet, obgleich sie Alkimos freundlich entgegenkamen; dann zieht Bakchides heim. Aber ohne starke militärische Hilfe kann sich der so eingeführte Hohepriester nicht behaupten. Auf seinen Wunsch kommt Nikanor zurück, der früher bei Emmaus von Judas besiegt wurde. Judas überfällt ihn, schon ehe er nach Jerusalem kommt; doch gelangt er nach Jerusalem und unternimmt von da aus einen Zug gegen Judas, fällt aber im Kampf gegen ihn bei Adasa (13. Adar — etwa März — 161). Der Nikanorstag wird seitdem von den Juden gefeiert. Da zeigt es das Hochgefühl der um Judas gescharten Partei, dass Judas es wagt, sich durch eine Gesandtschaft an das seit seinem Sieg über Antiochus III. im Osten vielgenannte Volk der Römer zu wenden. Merkwürdigerweise haben auch diese Gesandten griechische Namen: Eupolemos, der Sohn des Johannes, und Jason, der Sohn Eleasars. Judas wünscht mit Hilfe der Römer Befreiung seines Volkes von den Syrern; er weiss, dass die politische Knechtschaft auch für jüdische Art und Frömmigkeit eine fortdauernde Gefahr bildet. Die Gesandten erreichen aber nur einen Freundschaftsvertrag, der für die Römer günstiger ist als für die Juden. Immerhin werden diese Gesandten als Boten eines eigenen Volkes anerkannt. Aber die Gesandtschaft ist noch nicht zurückgekehrt, da ist Judas selbst im Kampf gegen Bakchides gefallen, der wieder an Nikanors Stelle getreten ist (161 v. Chr.). Im Jahr darauf stirbt der Hohepriester Alkimos an einem Schlaganfall; man sah darin eine Strafe Gottes, weil er eben noch angeordnet hatte, die Mauer, die den inneren Vorhof umschloss, ein „Werk der Propheten", abzubrechen. Es ist kaum denkbar, dass er nach den Erfahrungen der letzten Jahre den Tempel

auch den Heiden zugänglich machen wollte; das erste Makkabäerbuch redet auch davon mit keinem Wort (9 54—56); viel eher wollte Alkimus das ehrwürdige Werk der Propheten durch einen zeitgemässeren Bau ersetzen. Aber der Vorgang zeigt, dass Alkimus sich nach dem Tode des Judas als Herr von Jerusalem gefühlt hat. So geht Bakchides wieder weg, die Partei der Aufständischen scheint darniederzuliegen. Aber nach zwei Jahren (158) ruft man Bakchides doch wieder zum Kampf gegen die Söhne des Mattathias herbei; allein es gelingt ihm nicht, sie zu bewältigen: Simon hat sich mit einer Schar in einer Festung Bethbasi, Jonathan in Michmas festgesetzt. Dieser Zustand dauert fort bis 153.

V. Gegen Demetrius I. trat ein gewisser Balas unter dem Namen Alexander als zweiter Sohn des Antiochus Epiphanes auf. Demetrius zieht infolgedessen seine Truppen grösstenteils aus Judäa zurück. Er sieht aber ein, dass er damit das Land in die Hände des mächtigsten der Mattathiassöhne, Jonathan, gibt. Um also formell die Oberherrschaft festzuhalten, ernennt er selbst Jonathan zu seinem Feldherrn; er soll sich ein Heer werben und für Demetrius kämpfen. Die Schar der Aufrührer und ihr Führer werden vom König als rechtmässige Truppe mit rechtmässigem Feldherrn anerkannt. Aber auch Alexander Balas bewirbt sich um Jonathan: er schickt ihm Purpur und Krone und ernennt ihn zum jüdischen Hohenpriester. Alexander übertrumpft damit Demetrius I.: Jonathan soll nicht bloss syrischer Feldherr, er soll der selbständige Fürst und zugleich der Hohepriester seines Volkes sein; eine politische Selbständigkeit der Juden ist hier zugegeben, wie sie noch kein syrischer Herrscher zugestanden hatte[1]. Das geschah 153 v. Chr. Jonathan trat also auf Alexanders Seite; im Kampf gegen Alexander fällt Demetrius I. nach zwölfjähriger Regierung (162—150). Drei Jahre später (147) erhob sich des Demetrius gleichnamiger Sohn gegen Alexander Balas. Jonathan bleibt Alexander treu, für ihn erobert er Jope, zerstört er Asdod; von ihm erhält er Ekron. Aber Alexander wird von Demetrius II. schliesslich doch überwunden und fällt durch die Hand von Meuchelmördern. Jonathan aber

[1] Alexander dachte sich das Verhältnis Jonathans zu Syrien als ein Lehensverhältnis; er ernennt ihn später zum στρατηγὸς καὶ μεριδάρχης und rechnet ihn unter seine ersten „Freunde“ I Makk 10 65.

behauptet nicht bloss das ihm einmal übertragene Hohepriestertum, sondern auch seine selbständige fürstliche Stellung, wie sie ihm Alexander Balas eingeräumt hatte. Im Kampf gegen Demetrius II. belagert er die Burg von Jerusalem; er erreicht zwar nicht die Entfernung der syrischen Besatzung aus derselben, aber doch eine Vergrösserung und die Steuerfreiheit seines Gebietes; ja zuletzt versprach ihm Demetrius auch die Jerusalemer Burg und damit völlige Unabhängigkeit, wenn er ihm gegen einen Aufrührer Tryphon helfe, der für Antiochus VI., den Sohn des Alexander Balas, focht. Jonathan half, aber das Versprechen wurde nicht erfüllt; da trat Jonathan auf die Seite des Tryphon und kämpft für ihn gegen die Philisterstädte Askalon und Gaza, dann westlich vom Meromsee gegen Demetrius II. selbst. Ein Zeichen der Unabhängigkeit seines Gebietes ist auch die Erneuerung des Freundschaftsvertrages mit Rom durch seine Boten Numenius und Antipater. Jonathan zieht bis Hemat im Norden des Libanon und kehrt über Damaskus zurück nach Jerusalem. Gleichzeitig vertreibt sein Bruder Simon, der von Tryphon zum Befehlshaber der ganzen Küste Palästinas ernannt ist, zunächst die Besatzung Demetrius' II. aus Betzur und legt wieder jüdische Soldaten in diese schon von Judas Makkabäus behauptete Festung. Dann verfährt er ebenso mit Jope und befestigt Adida in der Nähe von Lydda. Jetzt fürchtet Tryphon die grosse Macht des jüdischen Hohenpriesters. Er nimmt Jonathan bei Ptolemais gefangen und lässt ihn nach einigem Zögern niedermachen (142 v. Chr.).

VI. Das alte Hohepriestergeschlecht war seit dem Tode des Menelaus und der Flucht des jungen Onias nach Aegypten (s. I) in Jerusalem beseitigt; die Familie des Alkimos scheint nach dessen Tod keinen neuen Hohenpriester gestellt zu haben[1]; es war in den Verhältnissen gegeben, dass dem Hause des Mattathias die hohepriesterliche Würde blieb, nachdem sie durch Alexander Balas an Jonathan einmal übertragen war. Die Nachkommen des Mattathias, die Hasmonäer, behalten das Hohepriestertum 153—35 v. Chr. Nach Jonathans Tod übernimmt es der einzige noch überlebende Sohn des Mattathias, Simon. Er judaisiert gewaltsam Jope und Gazara und vertreibt endlich die Syrer aus der Burg von Jerusalem; seinen Abfall von Tryphon

[1] Jos. antt. 20 237.

bezahlt ihm Demetrius II. mit der Bestätigung der Freiheit Judäas. Eine eigene jüdische Zeitrechnung, eine Denksäule auf dem Zion und ein herrliches, weithin sichtbares Grabdenkmal der Hasmonäerfamilie in Modin verkündeten den Umschwung der Dinge. Weit mehr als Jonathan fühlt sich Simon als das Haupt einer neuen Herrscherfamilie. Er führt den Titel eines Ethnarchen. Während früher auf den Urkunden neben dem Namen des Hohenpriesters auch der Name des fremden Statthalters stehen musste, schrieb man jetzt neben den Namen Simons ἐνσαραμέλ (I Makk 14 28 =: אין שר עם אל ein Beamter über das Gottesvolk existiert nicht oder =: אין צר עם אל = ein Bedränger des Gottesvolkes existiert nicht): das klang jüdischen Ohren so wohl, dass es der Uebersetzer des ersten Makkabäerbuchs nicht mit übersetzt, ähnlich wie Paulus auch in seinen griechisch geschriebenen Briefen die ihm wertvollen aramäischen Laute ἀββᾶ (Gal 4 6 Rom 8 15) und μαραναθά (I Kor 16 22) festhält. Dass der Uebersetzer einen einfachen Titel des Simon (שַׂר עַם אֵל) nicht übersetzt hätte, wäre unbegreiflich, weil ohne jeden Grund; dass er vollends verstümmelte hebräische Worte in den ihm leserlichen Bestandteilen abgeschrieben habe, wird hoffentlich aus dem Schürerschen Werk demnächst verschwinden[1]. — Auch Rom sollte von dem jetzigen Wohlstand des jüdischen Volkes erfahren. Ein goldener Schild im Wert von etwa 70000 Mark wurde von einer jüdischen Gesandtschaft unter Führung eines Numenius am 13. Dezember 139 im Konkordiatempel als Ehrengeschenk an Rom überreicht; die Antwort war nicht bloss die Erneuerung des schon zur Zeit des Judas geschlossenen Bündnisses, sondern auch der Abschluss eines Auslieferungsvertrages, dessen Erfüllung sämtlichen im damaligen Machtbereich Roms liegenden östlichen Staaten durch besondere Schreiben eingeschärft wurde[2]. Aber die Freiheit Judäas bleibt auch unter Simon nicht unangetastet. Demetrius II. ist in Gefangenschaft geraten; an seine Stelle tritt sein Bruder Antiochus VII. Sidetes. Simon schickt ihm Hilfstruppen gegen Tryphon, will ihm auch eine Abfindungssumme zahlen, aber auf weitere Forderungen nicht eingehen. Da rückt ein Heer des Antiochus gegen Judäa, wird aber von den Söhnen Simons ge-

[1] A. a. O. I[3] 249 17.
[2] I Makk 15 15–24 Jos. antt. 14 145–148.

schlagen. Bald darauf wird aber Simon selbst mit seinen beiden ältesten Söhnen von seinem Schwiegersohn ermordet (135 v. Chr.). Soweit führt uns der Bericht des ersten Makkabäerbuchs.

VII. Erbe der fürstlichen und hohenpriesterlichen Würde war der Sohn des Simon Johannes Hyrkanos, der zunächst gegen den Mörder seines Vaters kämpfte, diesen Kampf aber bezeichnenderweise wegen Anbruchs des Sabbatjahres aufgab. Noch im Jahr seines Regierungsantrittes (135) beginnt auch sein Kampf mit Antiochus VII. Sidetes. Der hatte schon von Simon Jope und Gazara und die Burg von Jerusalem begehrt (I Makk 15 28). Jetzt bemächtigt er sich durch einen Handstreich Jopes und Gazaras und belagert Jerusalem mit gewaltigem Heer. Da schickt Hyrkan in seiner Not eine Gesandtschaft nach Rom um Hilfe, die denn auch die energische Aufforderung der Römer an Antiochus durchsetzt, das gewonnene Land zurückzugeben und insbesondere seine Besatzung aus Jope zurückzuziehen. Antiochus, der schon während der Belagerung Jerusalems sich ängstlich vor einer Verletzung der jüdischen Frömmigkeit hütet und selber Opfertiere und Weihgeschenke zum Laubhüttenfest in die von ihm belagerte Stadt schickt, handelt den Forderungen Roms gemäss. Er belässt die Juden gegen Tributzahlung im Besitz der von ihm eroberten Städte, verlangt eine grosse Kriegsentschädigung, verzichtet aber gegen Geiselstellung und nach Schleifung der Mauern Jerusalems auf Ueberwachung der Stadt durch eine syrische Besatzung; nur vorübergehend erhält Jerusalem auch syrische Einquartierung[1]. Zur Deckung der Kriegskosten plündert Johannes Hyrkan das Grab des David[2]. Die Unabhängigkeit der Juden schien verloren; der Fürst und Hohepriester zieht mit Antiochus VII. gegen die Parther, und die Truppen, die er dabei führt, sind keine fremden Söldner, die er mit dem Geld aus dem Grabe Davids geworben hätte[3]: denn nach einem Sieg über die Parther soll Antiochus auf Hyrkans Bitte zwei Tage gerastet haben, weil die Juden wegen des Sabbats und darauf folgenden Pfingsttages nicht marschieren durften[4]. Zum Glück für die Juden kommt nun Antiochus VII. in diesem Feldzug um (129), und mit seinem Tod beginnt für das syrische Reich die schlimmste Zeit der Ver-

[1] Jos. antt. 13 236—250 259—266 14 249—251. Dazu Schürer I 260—263.
[2] Jos. antt. 7 393. [3] Jos. antt. 13 249. [4] Jos. antt. 13 251 252.

wirrung. Der Nachfolger Antiochus' VII. ist der von den Parthern wieder befreite Demetrius II., der aber im Kampf gegen einen angeblichen Sohn seines früheren Gegners Alexander Balas, den Alexander Zabinas, fällt (125). Nun kämpft Alexander Zabinas gegen den Sohn Demetrius' II., Antiochus VIII. Grypos, und kommt 122 ums Leben. Aber gegen Antiochus VIII. steht wieder ein Sohn Antiochus' VII., nämlich Antiochus IX. Kyzikenos. Alle diese Könige sind zu schwach, um irgend eine Art Herrschaft über Judäa zu behaupten; grösseren Schaden hat nur Antiochus IX. Kyzikenos im jüdischen Gebiet angerichtet. Johannes Hyrkan kommt vom Partherfeldzug heim, erobert Medaba im Moabiterland, zieht dann gegen die Samaritaner und zerstört nach der Einnahme Sichems ihren Tempel auf Garizim; im Süden zwingt er die Idumäer, die Beschneidung und das Gesetz anzunehmen; in Jerusalem erbaut er eine neue Burg im Nordwesten des Tempels; schliesslich erobern seine Söhne Antigonus und Aristobul trotz der Einmischung des neunten Antiochus (Kyzikenos) auch die Stadt Samaria; und das wichtige Skythopolis (früher Bethsean) fällt durch Verrat in die Hände der Juden. Samaria wurde damals vollständig zerstört. Ein wirklich tragisches Geschick war es, dass dieser streng gesetzliche Johannes Hyrkan zuletzt mit der gesetzlich frömmsten Partei brechen muss: unter ihm scheiden sich Pharisäer und Sadduzäer voneinander. Und doch hatte er z. B., wohl hauptsächlich mit Rücksicht auf die Enge der Gesetzespflicht, sich zuerst dazu entschlossen, heidnische Söldner anzuwerben. Johannes Hyrkan ist auch der erste, von dem wir zweifellos echte Münzen besitzen. Sie tragen die Aufschrift „Der Hohepriester Johanan und die Gemeinde der Juden“ oder „Der Hohepriester Johanan, das Haupt der Gemeinde der Juden“. Auf der Kehrseite zeigen sie einen Mohnkopf zwischen zwei Füllhörnern (s. § 12).

VIII. Nach Johannes Hyrkans Tod (104) folgt ihm sein Sohn Judas Aristobul (Judas: Jos. antt. 20 240 241, ebenso auf den Münzen). Nach Josephus lässt er seine Mutter verhungern, seinen Lieblingsbruder Antigonus töten und seine drei jüngeren Brüder gefangen halten, zwingt aber einen Teil der Ituräer (wohl im galiläischen Bergland) zur Beschneidung und Gesetzeserfüllung. Dass er den Königstitel annahm, obgleich er Hoherpriester war, musste das Missfallen der Pharisäer erregen; noch merkwürdiger war, dass dieser Nachkomme des Makkabäerhauses den

Beinamen eines Griechenfreundes (Φιλέλλην) führte[1]. Seltsam nimmt sich nach solcher Darstellung das auf Strabo bzw. Timagenes gegründete Urteil des Josephus über den Charakter Aristobuls aus: er sei weich und von strengem Ehrgefühl (?) gewesen (φύσει ἐπιεικεῖ κέχρητο καὶ σφόδρα ἦν αἰδοῦς ἥττων). Seine Regierung hat nur ein Jahr gedauert (104/103).

IX. Aristobul starb, ohne einen Sohn zu hinterlassen. Nach dem Gesetz der Leviratsehe heiratete die Witwe Alexandra-Salome (Salina? Salma?) den Bruder des Verstorbenen, Alexander-Janai (Jonathan: so auf Münzen)[2]. Dieser begann seine Regierung (103—76) mit einem Krieg gegen Ptolemais, das alte Akko. Der Krieg ging für Alexander unglücklich aus, da sich im Verlauf desselben zuerst ein ägyptischer Prinz, der über Cypern herrschte, Ptolemäus Lathurus, und später dessen Mutter, die ägyptische Königin Kleopatra, in den Besitz von ganz Palästina setzten. Für die Kampfesweise des Lathurus ist es bezeichnend, dass er nach der mörderischen Schlacht bei Asophon nahe beim Jordan jüdische Weiber und Kinder schlachten und ihr Fleisch in Kesseln gekocht in den verlassenen Dörfern stehen lässt, damit die Feinde seine Soldaten für Menschenfresser halten[3]. Doch infolge geschickter Verhandlungen zogen die fremden Heere wieder ab. Alexander erobert im nördlichen Ostjordanland Gadara und das reiche Amathus, wobei ihm aber seine Beute wieder abgejagt wird. Dann führt ihn ein neuer Feldzug an die Meeresküste im Philisterland; er gewinnt Raphia, Anthedon und nach einjähriger Belagerung durch Verrat auch Gaza, das er unter furchtbarem Morden zerstört. Aber die frommen gesetzestreuen Juden freuen sich dieses eroberungslustigen, blutbefleckten Hohenpriesters nicht; wie er beim Laubhüttenfest sich ein Versehen gegen den heiligen Gebrauch zu Schulden kommen lässt, bricht heller Aufruhr gegen ihn aus, der wiederum blutig niedergeworfen wird[4]. Dann zieht er zum zweitenmal ins

[1] Jos. antt. 13 318.

[2] So nehmen heute die meisten, auch Schürer 1 277 an. Man könnte dagegen anführen, dass Alexandras Sohn Hyrkan II. nach Jos. antt. 15 178 Zonaras ann. 5 14 im Jahre 30 v. Chr. 81 Jahre alt gewesen sein soll, also etwa 111 geboren sein müsste; auch dass Sanhedrin 2 3 ausdrücklich steht, eine Königswitwe heirate ihren Schwager nicht. Ich halte aber beide Instanzen bei der Unzuverlässigkeit der Quellen nicht für zwingend.

[3] Jos. antt. 13 345—347. [4] Jos. antt. 13 372 373.

Ostjordanland. Von Süden herdringend unterwirft er Moab und Gilead, zerstört das wieder abgefallene Amathus; aber bei Gadara erleidet er eine schwere Niederlage durch die nabatäischen Araber, die von Petra aus ebenfalls das Ostjordanland beanspruchten. Infolge dieses Unglücks bricht im Innern des Reichs der gewaltsam niedergehaltene Aufruhr aus; sechs volle Jahre wütet ein Bürgerkrieg; die Pharisäer verbünden sich mit einem Sohn des Antiochus VIII. Grypos, Demetrius Eukärus; Alexander wird bei Sichem geschlagen; dann aber wendet sich die Stimmung seines Volkes und damit sein Kriegsglück: Demetrius zieht ab, Alexander kommt nach einer Schlacht bei Bethome im Norden Jerusalems als Sieger in die Hauptstadt zurück und sieht hier, mit seinen Dirnen beim Mahle sitzend, der Kreuzigung von 800 pharisäischen Führern zu, die selbst noch vor ihrem Tode den Tod ihrer Weiber und Kinder mit ansehen müssen[1]. Aber auch jetzt ist kein Friede, Alexander Janai kann nicht hindern, dass ein Bruder des Demetrius Eukärus, Antiochus XII., trotz eines gegen ihn von Jope bis Kepharsaba aufgeführten Grenzwalls, durch Judäa gegen die Araber zog und dass die Araber nach dem Tode dieses Antiochus (85?) das ganze Ostjordanland bis Damaskus besetzten und im Westjordanland bis Adida (westlich von Jerusalem) vordrangen. Aber nach ihrem Wegzug unternimmt Alexander Janai seinen dritten Feldzug in das Ostjordanland und erobert eine Reihe von Städten zwischen Jabok und Meromsee, nämlich Dion am Jarmuk, Gerasa an einem Nebenfluss des Jabok, dann weit im Nordosten Gaulana und Seleukia südlich vom Meromsee, endlich in dem Bergland über dem Ostufer des Gennesaretsees Gamala. Auch die, Skythopolis gegenüberliegende Stadt Pella im Ostjordanland erobert und zerstört er, weil ihre Bewohner sich nicht zur Annahme jüdischer Sitte entschliessen wollen; der Stolz auf das Gesetz ist also doch auch in diesem entarteten Hohenpriester lebendig. Er stirbt endlich an einer Krankheit bei der Belagerung von Ragaba im Ostjordanland. Ein sicher abgegrenztes und durch einheitliche Verwaltung zusammengehaltenes Reich hat er nicht hinterlassen. Deshalb führt eine Karte des von ihm eroberten Gebietes immer irre[2]. Nicht bloss mit dem weiteren Vordringen der griechischen Sprache,

[1] Jos. antt. 13 380 381.

[2] Menke, Bibelatlas Bl. IV, v. Spruner-Sieglin, Atlas antiquus 5 IV.

sondern auch mit der Erweiterung seiner Herrschaft über griechisch redende Städte mag es zusammenhängen, dass wir von ihm zuerst auch Münzen mit griechischer Aufschrift (neben der hebräischen) haben.

X. Die Regierung übernahm die Witwe der beiden letzten Könige Alexandra-Salome (der hebräische Name steht nicht ganz fest; die Münzen tragen nur griechische Aufschrift: Ἀλεξάνδρας βασιλίσσης). Im Gegensatze zu den letzten Massregeln ihres Schwiegervaters und zur Haltung ihrer beiden Gatten begünstigte sie die nun einmal volkstümliche Pharisäerpartei. Die Pharisäer benützten das zu ausgedehnter Rache für die unter Alexander Janai ertragenen Leiden. Hoherpriester war Alexandras ältester Sohn Hyrkan II.; an der Spitze der zurückgedrängten Sadduzäer stand ihr jüngerer Sohn Aristobul II. Er und seine Genossen wurden als Befehlshaber der Grenzfestungen benützt, während im Rat der Königin zu Jerusalem die Pharisäer regierten; zu ihrem Schutz umgibt sich Alexandra mit einem Söldnerheer. Ein Zug Aristobuls II. gegen Damaskus missglückt; eine grosse Gefahr droht durch König Tigranes von Armenien, dessen Scharen seit 83 v. Chr. Syrien überfluten und der sogar Ptolemais einnimmt. Aber zum Glück für Alexandra, die bereits reichliche Geschenke an Tigranes gesandt hat, muss er von Ptolemais aus umkehren: sein Schwiegervater Mithridates ist, von Lukullus besiegt, nach Armenien geflohen, und die Römer schicken sich an, selbst im Norden des armenischen Reiches einzufallen (69 v. Chr.). Bald darauf bricht in Judäa ein Aufstand der unterdrückten Sadduzäerpartei gegen die herrschenden Pharisäer aus; Aristobul II. wird in 14 Tagen Herr über 22 Burgen. Alexandra hat aber nur noch den Beginn dieses Kampfes erlebt.

XI. Hyrkan II. sollte als König der Nachfolger seiner Mutter sein. Aber beim Heer stand sein Bruder Aristobul II. in grösserem Ansehen. Nach einer unglücklichen Schlacht bei Jericho flüchtet Hyrkan nach Jerusalem; hier kommt es im Heiligtum zwischen beiden Brüdern zu einem Vertrag; Hyrkan behält seinen Besitz, verliert aber seine Aemter. Doch mit Hilfe Antipaters, dessen Vater unter Alexander Janai und dann unter Alexandra Statthalter in Idumäa gewesen war und dessen Sohn Herodes später ein neues Königshaus unter den Juden begründen sollte, — mit Hilfe dieses Antipater entkommt Hyrkan nach

Petra und bringt dort den Nabatäerkönig Aretas III. zu einem Kriegszug gegen Aristobul. Als Preis verspricht er dem Aretas zwölf Städte des Ostjordanlandes, die von Alexander Janai erobert worden waren, nachdem sie vorher kurze Zeit den nabatäischen Arabern gehört hatten. Aretas drängt auch wirklich Aristobul nach Jerusalem und schliesst ihn auf dem Tempelberg ein; die Belagerten erhalten nicht einmal gegen Geld die zum Passah nötigen Opfertiere. Da schickt Aristobul in seiner Not Gesandte an den Feldherrn des Pompejus, M. Aemilius Skaurus, der jetzt gerade (65) in Damaskus eingezogen war und rasch gegen Judäa vorrückte. Für 400 Talente, die er von Aristobul erhält, gibt Skaurus dem Aretas den Befehl abzuziehen. Roms Ansehen hat solche Kraft, dass Aretas gehorcht; und Skaurus hindert den Aristobul nicht, dem Abziehenden noch eine Niederlage zu bereiten; auch bleibt ein römischer Kriegszug gegen die Nabatäer vorbehalten. Skaurus kehrt nach Damaskus zurück. Dorthin kommt Pompejus das erste Mal 64 v. Chr. und empfängt mancherlei Huldigungsgaben, darunter einen überaus kostbaren goldenen Weinstock von Aristobul: das Werk war später im Tempel des kapitolinischen Jupiter zu sehen. Bald nachher aber kommen Gesandte beider feindlichen Brüder zu Pompejus; der Gesandte des Aristobul beklagt sich über schwere Bedrückungen; erst habe Gabinius 300, dann Skaurus 400 Talente aus Judäa geholt; damit bringt Aristobul aber nur diese einflussreichen Männer gegen sich auf. Pompejus fordert die streitenden Parteien auf das nächste Frühjahr zu sich. So tragen denn die beiden Thronbewerber und eine Partei, die auf jeden jüdischen König am liebsten verzichtete, dem mächtigen Imperator wiederum in Damaskus (Frühjahr 63) ihre Wünsche vor. Pompejus möchte seine Entscheidung aufschieben, bis er nach dem Zug gegen die Nabatäer auch Judäa besucht habe. Da entflieht ihm Aristobul, Pompejus gibt den Zug durch das Ostjordanland auf und überschreitet zwischen Pella und Skythopolis den Jordan. Aristobul hat sich auf der Burg Alexandreion festgesetzt, auf dem Karn Zartabe, der „grossen Landmarke des Jordantals", 679 m über der Talsohle[1] bei Koreai (Kerâwa). So musste Pompejus in der Junihitze durch das glühende, ungesunde Jordantal ziehen. Aristobul gelang es aber, von Alexandreion nach Jerusalem zu

[1] Bädeker-Benzinger, Palästina[3] S. 169.

entkommen; Pompejus will ihm mit seinem Heer über Jericho folgen. Da kommt Aristobul persönlich in das Lager und bietet Frieden an; aber das Heer in Jerusalem verweigert den Vollzug des Friedensvertrages. So wird Aristobul festgehalten und die Stadt angegriffen. Doch bald müssen sich die Verteidiger auf den Tempelberg beschränken, die Brücke vom Tempel nach der Stadt wird abgebrochen, die Stadt selbst öffnet Pompejus ihre Tore. Um den Tempel aber wird noch drei Monate gekämpft; dabei merken die römischen Soldaten, wie förderlich die jüdische Sabbatruhe ihrer Schanzarbeit ist[1]; am Fasttag (Versöhnungstag [?]) 63 v. Chr. wird das Heiligtum erobert, in welchem trotz der Belagerung doch täglich die regelmässigen Opfer dargebracht worden waren. Pompejus betrat mit seinem Gefolge das Allerheiligste, liess aber den Tempel am folgenden Tage wieder weihen und war strenge darauf bedacht, das religiöse Gefühl des Volkes nicht weiter zu verletzen. Hyrkan wird wieder Hoherpriester; Aristobul, sein jüngerer Sohn Antigonus und seine zwei Töchter werden nach Rom gebracht, um im Triumph aufgeführt zu werden; der ältere Sohn Aristobuls, Alexander, entkam unterwegs. Die Anstifter des Kriegs wurden mit dem Beile hingerichtet. Jerusalem und sein Gebiet wurden tributpflichtig, alle Städte der Meeresküste, das damals notdürftig neuerbaute Samaria, Skythopolis und die hellenistischen Städte des nördlichen Ostjordanlandes werden als freie Städte vom jüdischen Reich getrennt, zugleich aber auch der neugegründeten syrischen Provinz angegliedert[2]: der jüdische Staat als selbständige Grösse ist untergegangen.

§ 7. Von der Einnahme Jerusalems durch Pompejus bis zum Tode des ersten Herodes.

Jos. antt. 14 80—17 199 bell. Jud. 1 159—673. Dazu Schürer I 338—418, Wellhausen c. 20 21, Guthe §§ 88, 89.

I. Seit der Neuordnung der Verhältnisse durch Pompejus (63) bis zu Cäsars Eingreifen in dieselben (47) war die Lage des kleinen jüdischen Gemeinwesens traurig. Zu der regelmässigen Tributzahlung kam eine Reihe ausserordentlicher Erpressungen

[1] Jos. antt. 14 63 64 Cassius Dio 37 16.
[2] Jos. antt. 14 76.

und drückender Auflagen. Der von Pompejus nicht ausgeführte Feldzug gegen die arabischen Nabatäer wird von seinem Legaten M. Aemilius Skaurus nach der Abreise des Imperators unternommen; Hyrkan schickt den Antipater mit Zufuhr, und Antipater vermittelt auch den Frieden, indem er für die 300 Talente bürgt, die Aretas zahlen muss. Während der Verwaltung Syriens durch den Prokonsul Aulus Gabinius 57—55 sucht die Familie Aristobuls II. sich der Herrschaft zu bemächtigen, zuerst und zuletzt der ältere Sohn Alexander, welcher schon vor der Ankunft in Rom der Gefangenschaft des Pompejus entronnen war; dazwischen Aristobul II. selbst mit seinem jüngeren Sohn Antigonus, beide ebenfalls durch Flucht aus der römischen Haft befreit. Alexander vertrieb zuerst den Hyrkan aus Jerusalem und nahm die Neubefestigung der Stadt in Angriff; auch des wichtigen Alexandreion (Karn Zartabe über dem Jordangau) und jenseits des Toten Meeres der Festungen Hyrkania und Machärus bemächtigte er sich. Gabinius führt nun Hyrkan zurück, überträgt ihm aber nur die Sorge um das Heiligtum, während er die politische Verwaltung ganz in die Syriens eingliedert: er teilt das Land in fünf Gerichts- und Verwaltungsbezirke mit den Vororten Jerusalem, Jericho, Gadara (= Gazara Schürer I 339 5), Amathus und Sepphoris (vgl. § 27). Alexander wird geschlagen, entkommt aber, nachdem inzwischen sein Vater Aristobul II. zum zweitenmal gefangen nach Rom geschickt ist; dagegen bleibt auch Aristobuls jüngerer Sohn Antigonus frei. Auf Gabinius folgt als Statthalter Syriens der Triumvir M. Licinius Crassus (54—53). Er kam nach Jerusalem und raubte nach des Josephus feierlicher Angabe[1] aus dem Tempel 2000 Talente an Geld und 8000 Talente an Geldeswert, unter anderem auch den in einer hölzernen Hülle versteckten massiv goldenen Balken, an welchem der Hauptvorhang des Tempels hing und welcher ihm anfangs als Abfindung[2] dargeboten war. Nach des Crassus Tod in Mesopotamien übernahm C. Cassius Longinus den Oberbefehl in Syrien (53—51). Er eroberte das aufständische Taricheä am Gennesaretsee und verkauft 3000 Juden als Sklaven; den Führer des Aufstands, Pitholaos, lässt er hinrichten. Dieser Pitholaos hatte die Sache Aristobuls II. vertreten. Aristobul lebte gefangen in Rom.

[1] Jos. antt. 14 110—111. [2] λύτρον ἀντὶ πάντων, vgl. Mk 10 45.

Da befreit ihn Cäsar, der sich 49 v. Chr. im Bürgerkrieg Roms bemächtigt; in Cäsars Auftrag soll Aristobul Palästina für sich und für Cäsar gewinnen; doch wird er vor seiner Abreise von den Pompejanern vergiftet. Sein Sohn Alexander wird in demselben Jahr auf Befehl des Pompejus durch dessen Schwiegervater, den Prokonsul von Syrien, Q. Metellus Scipio in Antiochia mit dem Beil enthauptet. Gleichzeitig verfügt aber auch der pompejanische Feldherr Lentulus Crus die Militärfreiheit der Juden, wie er in Asien zwei Legionen zum Kampf gegen Cäsar aushebt[1]. Nun hat Judäa Ruhe, bis nach der Schlacht bei Pharsalus Cäsar in Aegypten erscheint (Okt. 48 v. Chr.). Cäsar braucht Hilfe im alexandrinischen Krieg; Hyrkan II. lässt Antipater mit 1500 Juden[2] zum Heer des Mithridates von Pergamum stossen, als dieser Cäsar von Kleinasien her zu Hilfe kommt. Wichtiger, als diese Tatsache für sich, war, dass sich die sonstigen kleinen syrischen Gemeinwesen — einen syrischen Statthalter gab es damals nicht — nach dem Vorgang der Juden richteten und dass sich auch die ägyptischen Juden der Weisung des Hohenpriesters von Jerusalem fügten und auf die Seite Cäsars übertraten[3]. Dies gab Cäsar Anlass, seinen Dank gegen Hyrkan, Antipater und die Juden in weitgehender Weise zu bekunden. Er überträgt Hyrkan II. neben dem Hohenpriestertum auch wieder die oberste Staatsgewalt in Judäa (mit dem Titel eines Ethnarchen und mit dem Recht der Vererbung), nennt ihn und seine Kinder Bundesgenossen und Freunde und erklärt Hyrkans Gericht für die oberste Instanz in Fragen jüdischer Sitte. Jerusalem darf wieder ummauert werden, Jope und eine Anzahl anderer Plätze werden den Juden zurückgegeben, von Kriegs- und Steuerlasten wird Judäa möglichst befreit, die jüdischen Gemeinden im Reich erhielten grosse Vergünstigungen, die Erlaubnis gemeinsamer Kassen, gemeinsamer Mahle; in Alexandria behalten die Juden durch Cäsar das Bürgerrecht dieser Stadt. Antipater aber erhält von Cäsar für sich und seine Familie das römische Bürgerrecht und Steuerfreiheit; zugleich wird er von Hyrkan II. dadurch unabhängiger, dass ihn Cäsar zum Epitropos (= Prokurator) Judäas ernennt, während er bisher eine ähnliche Stellung im Auftrag Hyrkans hatte[4]. Es ist

[1] Jos. antt. 14 228–231 234 236–240. [2] Jos. antt. 14 193.
[3] Jos. antt. 14 128 129 131 132.
[4] Jos. antt. 14 127 137 143 144 190–195 200 202–210 215.

also wohl begreiflich, dass gerade die Juden Cäsars Ermordung bitter beklagt haben [1].

II. Auch nach Cäsars Tod erreicht Hyrkan II. im Jahr 43 bei dem Prokonsul von Asien, Dolabella, die Befreiung der dortigen Juden vom Kriegsdienst, weil sie am Sabbat nicht marschieren dürfen und wegen der Reinheit der Nahrung Schwierigkeiten hätten; dabei beruft sich Dolabella auf den früheren Erlass des Lentulus. Auch sonst hat Hyrkan gerade in Asien die Freiheit der jüdischen Sitte mit Erfolg vertreten [2]. Aber er kann nicht hindern, dass Cassius zu Anfang des Jahres 43 aus dem jüdischen Gebiet 700 Talente für den Kriegszug gegen Antonius und Oktavian fordert und die Bewohner von vier Städten (Gophna, Emmaus, Lydda und Thimna) verkauft, weil sie die von ihnen verlangte Summe nicht aufbringen. Nun war nicht bloss Antipater immer mächtiger geworden; er hatte auch seinen Söhnen wichtige Stellen verschafft; Phasael verwaltete das Gebiet von Jerusalem, Herodes das von Galiläa. Dabei gelang es Herodes, einen angesehenen Bandenführer, Hiskia, der Galiläa beunruhigte, mit vielen seiner Leute zu töten. Mit dem Ansehen des Herodes wuchs aber auch der Hass der Gegner des Antipater, und er wurde nicht verringert, als Herodes sich nun wegen der Tötung des Hiskia und seiner Leute in Jerusalem verantworten sollte, aber vor der ihm drohenden Verurteilung nach Damaskus entrann und gleich darauf von dem Statthalter Syriens, Sextus Cäsar (46 v. Chr.), zum Befehlshaber der cölesyrischen Truppen ernannt wurde [3]. Diese Stellung mit ausgedehnten Befugnissen liess ihm auch Cassius nach Cäsars Tod; Herodes wusste das Geld, das Cassius forderte, am schnellsten aufzubringen (43 v. Chr.). Da starb Antipater an vergiftetem Wein, den er am Tische Hyrkans II. getrunken hatte; die Schuld wurde auf einen Nebenbuhler Antipaters, Malichus, abgewälzt, den Herodes als Opfer der Blutrache töten liess. Nach der Schlacht bei Philippi (42) kam Antonius nach Kleinasien. Jüdische Abgesandte beschweren sich zweimal (in Bithynien und Antiochia) über die Anmassungen des Herodes und seines Bruders Phasael: aber sie dringen nicht durch; vielmehr werden die beiden zu Tetrarchen Judäas ernannt. Hyrkan verlor damit seine Herr-

[1] Sueton, Cäsar 84. [2] Jos. antt. 14 223—228 241—243.
[3] Jos. antt. 14 180.

scherstellung; kurz zuvor hatte er noch von Antonius, als dieser in Ephesus war, eine kleine Erweiterung des jüdischen Gebietes und die Freilassung der von Cassius verkauften Juden erreicht. Die Ernennung des Phasael und Herodes zu Tetrarchen fällt in das Jahr 41; das Jahr 40 bringt aber eine völlige Umgestaltung der bestehenden Ordnung infolge des Einfalls der Parther in Syrien. Von C. Atius Labienus, dem Sohn des Legaten und späteren Feindes des Diktators Cäsar, aufgefordert zieht der parthische Königssohn Pakorus über den Euphrat nach Syrien, erobert Phönizien mit Ausnahme von Tyrus und sendet eine Schar gegen Jerusalem. Hier weilt seit kurzem auch Antigonus, der noch überlebende Sohn Aristobuls II. Er hat in Jerusalem eine Partei für sich, welche das Regiment von Phasael und Herodes verwünscht und von ihm eine kräftige Erneuerung der Hasmonäerherrschaft erhofft, die Hyrkan II. so ruhmlos preisgegeben hatte. So finden die Parther in Jerusalem einen Bürgerkrieg vor und sind bereit, den Streit zu schlichten. Phasael und Hyrkan II. fallen in ihre Gewalt; Phasael tötet sich selbst im Gefängnis; Hyrkan II. wird verstümmelt, um für das Hohepriestertum untauglich zu sein (die Ohren werden ihm abgeschnitten): so wird er in die parthische Gefangenschaft fortgeführt. Antigonus wird nach Verwüstung des Landes und Plünderung Jerusalems Hoherpriester und König. Aber Herodes ist mit einer ansehnlichen Schar seiner Verwandten und Anhänger entkommen; während er diese in der starken Festung Masada am Toten Meer geborgen weiss, eilt er selbst auf mancherlei Umwegen nach Rom.

III. Herodes wird in Rom von Antonius und Oktavian (40) zum König Judäas ernannt; ein festliches Opfer auf dem Kapitol weiht sein Königtum ein. Er erobert 39 Jope und entsetzt Masada, wo die Seinigen belagert sind, kämpft 38 gegen Räuber in Galiläa, wie er das schon neun Jahre vorher getan hat, schlägt im Herbst mit Hilfe der Römer den Feldherrn des Hasmonäers Antigonus, Pappus, schliesst Jerusalem ein und erobert es mit Unterstützung des römischen Feldherrn C. Sosius (37 v. Chr.). Antigonus wird (wie sein Bruder Alexander 49) in Antiochia mit dem Beile hingerichtet; der neue König Herodes hat aber inzwischen eine Tochter dieses Alexander, Mariamme, geheiratet, also eine Enkelin Aristobuls II. und ebenso durch ihre Mutter Alexandra eine Enkelin Hyrkans II. Herodes pflegte diese Verwandtschaft,

bis sein Thron gesichert war; auch der alte Hyrkan II. musste nach Jerusalem kommen und wurde hoch geehrt. Aber zuerst starb beim Baden durch unglücklichen Zufall der Bruder der Mariamme, Aristobul III., den Herodes auf Wunsch des Triumvirn Antonius zum Hohenpriester hatte machen müssen (35); nach der Schlacht bei Aktium fürchtete Herodes, Cäsar Oktavian möchte nach dem Vorbild des ersten Cäsar den alten Hyrkan II. begünstigen und liess den mehr als siebzigjährigen[1] Mann hinrichten (30); im Jahr darauf wurde Mariamme selbst, bald nachher auch ihre Mutter getötet (etwa 28); zwanzig Jahre später findet Herodes noch Grund, seine beiden Söhne aus dieser Ehe, Alexander und Aristobul, vor Gericht zu stellen (8 v. Chr.) und mit Genehmigung des Augustus hinzurichten (7). Doch haben drei Kinder des einen dieser Söhne, Aristobul, nämlich Herodes von Chalkis, Agrippa I. und Herodias, nach des Grossvaters Tod nicht unbedeutend in die Geschichte eingegriffen. Die Hinmordung des Hauses des Vorgängers entsprach übrigens altisraelitischer Ueberlieferung[2]. — Mit der Partei des hasmonäischen Hauses räumte Herodes schon sofort bei der Eroberung Jerusalems (37) durch Hinrichtung fast der ganzen Adelsversammlung (es werden 45 Personen genannt) gründlich auf. Im Gegensatz dazu schützte er damals die Pharisäerpartei trotz ihrer Eidesverweigerung; später liess er aber Pharisäer hinrichten, weil sie sich von der Frau seines Bruders das Geld geben liessen, das sie als Strafe zu zahlen hatten, nachdem sie auch dem Kaiser den Treueid nicht hatten schwören wollen[3]. Das Gebiet des Herodes wurde zunächst (34) durch des Antonius Schenkungen an Kleopatra sehr geschmälert: namentlich der Hafenplatz Jope, der von Cäsar den Juden zurückgegeben war, und die reiche Palmen- und Balsamstadt Jericho wurden ihm genommen. Augustus gab aber die beiden Städte schon 30 zurück und fügte von bisher (seit Pompejus) freien hellenistischen Städten im Ostjordanland Gadara und Hippos, an der Mittelmeerküste Gaza, Anthedon, Stratonsturm und im Innern des Westjordanlandes Samaria hinzu. Als Herodes später (23) seine schon genannten Söhne

[1] Hyrkan II. kann nicht 81 Jahre alt geworden sein, wenn seine Mutter Alexandra ihren zweiten Gatten 103 v. Chr. nach dem Gesetz der Leviratsehe geheiratet hat (gegen Jos. antt. 15 178 Zonaras ann. 5 14 fin.).

[2] II Sam 16 8 19 29 21 8 9 I Kön 15 29 16 11 II Kön 10 11.

[3] Schürer I 399 96.

Alexander und Aristobul zur Erziehung nach Rom schickte, gab ihm Augustus den Norden des Ostjordanlandes (Trachonitis, Auranitis, Batanitis) und bald nachher bei Gelegenheit einer syrischen Reise des Kaisers (20) auch die nordwestlich daran stossenden Gebiete Ulatha (heute El-Hûle, das Gebiet um den Meromsee) und Paneas. Herodes hat aber nicht wie Alexander Janai die neugewonnenen Gebiete judaisieren wollen; vielmehr gab er sich alle Mühe, im ganzen Gebiet seines Reiches die griechische Kultur zu pflegen. In Jerusalem baute er sich einen Palast mit Park, Wasserwerken und Taubentürmen, ein (jetzt wieder aufgefundenes) Theater, einen Hippodrom und weiter vor der Stadt ein Amphitheater; alle vier Jahre sollten Festspiele gefeiert werden; selbst den altheiligen Tempel baute er mit Benützung griechischer Kunstmittel um. In Samaria stand ein herrlicher Tempel des Augustus inmitten eines heiligen Haines; zwei langgedehnte Säulenstrassen und die Terrasse des Augustustempels sind noch jetzt deutlich nachweisbar; ebenso trägt der Ort noch heute den Namen Sebastije, den ihm Herodes dem Kaiser zu Ehren gegeben hat (Bädeker-Benzinger S. 227). In Stratonsturm, das er Cäsarea nannte, legte sich Herodes eine reichausgestattete Hafenstadt an. Ein Meisterwerk war der Molo von Cäsarea mit Leuchtturm, Schifferhäusern und gärtnerischen Anlagen; die Stadt wurde durch ein künstliches Kloakensystem rein gehalten. Von der Höhe herab glänzte ein Tempel des Augustus und der Roma weit in das Meer hinaus; ausserdem fehlte der Stadt weder Königspalast noch Theater, Amphitheater, Stadium und Hippodrom. Auch in Cäsarea wurden alle vier Jahre grosse Festspiele gefeiert. Einen dritten Augustustempel erbaute Herodes über der Jordanquelle bei Paneas. Auch die hellenistische Hafenstadt Anthedon baute er um und nannte sie nach des Kaisers Schwiegersohn Agrippeion. Zeigen diese Bauten, dass Herodes den Frieden des römischen Reichs zu benützen wusste, so tat er genug, um sein Reich vor feindlichen Ueberfällen zu schützen. Als König hat er nur im Auftrag des Antonius einen nicht eben ruhmvollen Krieg gegen die Araber geführt (32, 31 v. Chr.); aber überall wurden die alten Burgen neu befestigt: so die von den Hasmonäern gebaute Burg von Jerusalem im Norden des Tempels, die wohl bald nach der Eroberung der Stadt dem Beschützer des Herodes zu Ehren den Namen Antonia erhielt, ferner die Festungen Alexandreion (im Jordangau), Masada (im Südwesten

des toten Meeres), Machärus und Hyrkania (im Osten des toten Meeres). Auch nach Geba in Galiläa und Hesbon im Süden Peräas legte er Soldaten. Zwei neugebaute Burgen nannte Herodes nach sich Herodeion; die wichtigere war die auf dem Djebel ferdês nördlich von Thekoa, eine andere lag an der Grenze gegen das Nabatäerreich. Auf der Strasse von Jerusalem nach Cäsarea lag die Stadt Kepharsaba. Herodes befestigte sie und nannte sie nach seinem Vater Antipatris. Die bisher von Beduinenstämmen beunruhigten, ihm von Augustus überwiesenen Gebiete des nördlichen Ostjordanlandes besiedelte er mit Idumäern und babylonischen Juden. Auch an Fürsorge bei der inneren Verwaltung fehlte es nicht: zweimal hat Herodes seinem Volk einen Teil der Steuern erlassen, bei einer Hungersnot hat er mit Selbstverleugnung Hilfe geleistet; gegen Einbrecher hat er ein freilich dem mosaischen Gesetz widersprechendes königliches Gesetz erlassen; die Aufregung, welche diese Tatsache hervorrief, zeigt aufs deutlichste die grossen Schwierigkeiten, mit denen er bei seiner Regierung zu kämpfen hatte. Glanzvoll zeigte sich das jüdische Königtum nach aussen. In den Städten der Küste Askalon, Ptolemais, Tyrus, Sidon, Berytus, Byblos und Tripolis; in den Hauptstädten Syriens, Damaskus und Antiochia; überall sollte man von dem Kunstsinn und der Freigebigkeit des Herodes etwas erfahren. Und das galt nicht bloss von Syrien: in Rhodus baute er einen Tempel des Apollo, auf Chios eine Säulenhalle; dass er die Siegesstadt des Augustus, das Nikopolis bei Aktium, und die Heimstätten griechischer Gesittung, Athen und Lakedämon mit Wohltaten bedachte, war von einem König zu erwarten, der mit Hilfe des Kaisers seinem Volke griechische Sitten anerziehen wollte. Aber diese Geschenke des Herodes haben noch einen andern Sinn: sie sind der Dank des jüdischen Volkes für die Freiheiten und Vorrechte, die man ihm allenthalben gewährt, und sie sollen dazu beitragen, das Misstrauen und den Hass der Heiden gegen die überall sich ansiedelnden Juden zu mässigen. In jüdischem Gebiet hat Herodes im ganzen die jüdische Religion geschützt. In Jerusalem war keine Bildsäule, auf seine Münzen hat Herodes sein Bild nicht prägen lassen, weil die Abbildung des Lebenden dem Juden verboten war. Doch prangte ein goldener Adler über dem Haupteingang des Tempels, das Zeichen der römischen Oberhoheit; den haben beherzte jüdische Männer kurz vor

Herodes' Tod in Stücke geschlagen. Sie mussten es mit dem Leben büssen.

Herodes starb 4 v. Chr., nachdem er wenige Tage zuvor auch seinen ältesten Sohn Antipater aus Argwohn hatte hinrichten lassen. Aber nicht in diesen Bluttaten an der eigenen Familie, sondern in der Verkennung der eigentümlichen Anlagen und Aufgaben seines Volkes lag das besondere Missgeschick dieses gewiss hochbegabten Königs. Er hat sein Volk nicht verstanden, und so konnte auch dieses ihn nicht verstehen. Der fromme Jude nahm selbst unzweifelhafte Wohltaten nur mit Misstrauen aus der Hand eines Mannes, der in Rhodus dem Apollo, in Samaria, Cäsarea und Paneas als einer der ersten dem menschlichen Lenker des Reiches heidnische Tempel erbaute. Solange dieses Aergernis bestand, konnte Herodes auf Liebe in seinem Volke nicht hoffen [1].

§ 8. Von dem Tode des Herodes bis zum Ende des grossen Kriegs.

Jos. antt. 17 200—20 268 bell. Jud. II—VII Schl. Vita. Einzelnes aus Philo leg. ad. Gaium, den Evangelien und der Apg. Dazu Schürer I 418—642, Wellhausen c. 22 24, Guthe § 90—93.

I. Das Testament des Herodes musste der Kaiser bestätigen. Drei Söhnen sollte das Reich zufallen: mit den Söhnen der Samaritanerin Malthake Archelaus und Antipas, die sich besonders schroff gegenüberstanden, sollte der Sohn der Jerusalemerin Kleopatra Philippus sich in das Erbe teilen; auch die Schwester des Herodes, Salome, sollte eine ansehnliche Erbschaft erhalten. So reisen diese alle nacheinander zur Vertretung ihrer Ansprüche nach Rom. Das jüdische Volk aber schickte ebendahin eine Gesandtschaft mit der dringenden Bitte, es möchte doch keiner aus dem Haus des Herodes die Herrschaft seines Vaters erhalten. Insbesondere hatte die Art, wie Archelaus sofort nach des Vaters Tod einen Aufstand niederkämpfte, einen schlimmen Eindruck hinterlassen. „Seine Bürger sandten eine Botschaft hinter ihm her: wir wollen nicht, dass dieser über uns herrsche" Lk 19 12 14. Trotzdem bestätigte Augustus das Testament. Archelaus erhielt Judäa, Idumäa und Samaria,

[1] Zu Lk 1 5 Mt 2 1ff., vgl. c. IV §§ 15, 16.

zwar nicht als König, wie sein Vater gewollt hatte, aber doch als Ethnarch; Antipas erhielt Galiläa und Peräa, d. h. das südliche Ostjordanland, Philippus die von Augustus nachträglich dem Herodes geschenkten Gebiete im nördlichen Ostjordanland: Batanäa, Auranitis, Trachonitis, Ulatha und Paneas. Antipas und Philippus erhielten den Titel Tetrarch, der häufig für die Herrscher eines geteilten Reiches, ohne Rücksicht auf die Zahl der Teile, angewandt wurde. Ethnarchen waren schon die Hasmonäer Simon und Johannes Hyrkan I., dann wieder durch Cäsars Ernennung Hyrkan II.; Tetrarchen waren die Brüder Phasael und Herodes vor dem Einfall der Parther[1]. Im Volksmund wurden diese Titel leicht durch den Königstitel ersetzt[2]. Die Schwester des Herodes, Salome († um 10 n. Chr.), erhielt Geld, die drei Städte Jamnia, Asdod, Phasaelis und einen Palast in Askalon.

II. Während die Familie des Herodes in Rom weilt, kommt es in Palästina zu blutigen Kämpfen. Sofort nach Herodes' Tod erschien ein römischer Prokurator Sabinus in Palästina, um Burgen und Schatzhäuser des Herodes bis zur Regelung der Erbschaft zu überwachen. Der damalige Statthalter von Syrien, P. Quinctilius Varus, berühmt durch seinen Untergang im Teutoburger Wald, sollte diesen Sabinus einweisen, kam deshalb selbst nach Jerusalem und liess bei seinem Weggang dem Prokurator eine Legion zur Verfügung. Der ganze Vorgang beweist, wie sehr die Römer dieses bundesgenössische Königreich als festen Bestandteil ihres Herrschaftsgebietes betrachteten. Nun war aber eine römische Besatzung in Jerusalem doch eine neue Erscheinung. Beim Pfingstfest — Herodes war kurz vor Passah gestorben[3] — kam es im Tempelvorhof zwischen Römern und Juden zu heftigen Kämpfen; die zederne Bedachung der den Vorhof umschliessenden Säulengänge brannte nieder; Sabinus wagte es, dem Tempelschatz 400 Talente zu entnehmen. Aber nun wurde er im Palaste des Herodes mitsamt seiner Legion belagert (über die Oertlichkeit vgl. § 9 IV). Gleichzeitig erhob sich der Aufstand im ganzen Land. In Jericho und Peräa hauste ein Simon, der als Befreier vom römischen wie vom hero-

[1] § 6 VI, 7 I II.

[2] Von Hyrkan II. Jos. antt. 14 156 165 172 174; von Archelaus Mt 2 22; von Antipas Mk 6 14–27 Mt 14 9.

[3] Jos. antt. 17 199 213 bell. Jud. 2 10.

dianischen Joch umherzog, bis ihn ein herodianischer Befehlshaber überraschte und niederschlug; im südlichen Judäa trat ein Hirt Athronges an die Spitze der Aufständischen, und zwar als König; in Galiläa organisierte Judas den Aufstand, der Sohn des von Herodes getöteten Bandenführers Hiskia, er bemächtigt sich der Königsburg von Sepphoris und verteilt die erbeuteten Waffen an seine Leute; auch im nördlichen Ostjordanland (namentlich um Amathus) griff die Empörung um sich. Da zog Varus mit allen seinen Truppen heran, Sepphoris wird niedergebrannt, seine Bewohner werden verkauft; dasselbe erfahren auch Orte Judäas, namentlich Emmaus; in Jerusalem ist Sabinus im Gefühl eigener Schuld vor der Ankunft des Varus verschwunden; die Aufrührer werden verjagt, eine grosse Anzahl (angeblich 2000, Jos. antt. 17 295) wird gekreuzigt. Damit ist die Ruhe hergestellt, und das Land kann den Erben des Herodes überlassen werden; freilich der Galiläer Judas war nicht in die Hände des Varus gefallen und hoffte bei nächster Gelegenheit mehr zu erreichen (s. VI).

III. Archelaus, der Ethnarch von Judäa, Idumäa und Samaria (4 v. bis 6 n. Chr.) blieb immer unbeliebt (Mt 2 22). Er sorgte für die Palmengegend am unteren Jordan; in Jericho baute er den von dem Aufrührer Simon (s. II) niedergebrannten Palast wieder auf; im Norden von Jericho gründete er eine offene Stadt Archelais; hier legte er eine Palmenpflanzung an, die er durch eine kunstreiche Wasserleitung zu erhalten suchte. Aber er übertrat das Gesetz: auch er wie sein Vater setzte Hohepriester ab, die doch für Lebenszeit ihr Amt haben sollten; dazu vermählte er sich mit Glaphyra, der Witwe seines Stiefbruders Alexander. Aber Glaphyra hatte sich bereits an den Heiden Juba von Numidien wiederverheiratet, der noch lebte, und ihre Ehe mit Alexander war nicht kinderlos, so dass das jüdische Gesetz der Leviratsehe hier nicht in Frage kam. So klagte ihn sein Volk zum zweitenmal bei Augustus an, und dieser setzte ihn ab und verbannte ihn nach Vienne an der Rhone.

IV. Philippus, der Tetrarch von Nordostpalästina (4 v. bis 33 n. Chr.) verliess nie sein Land: man rühmte seine Gerechtigkeit und Milde. Seine Frau war Salome, eine Tochter der Herodias, der späteren Gattin des Tetrarchen von Galiläa (s. V). Die schon vom Vater verschönerte Stadt Paneas gründete er neu und gab ihr den Namen Cäsarea; man unterschied also

das Cäsarea des Philippus von der Hafenstadt Cäsarea (z. B. Mk 8 27). Ebenso baute er Bethsaida um, einen Ort am linken Ufer des Jordan, kurz vor dessen Einfluss in den Gennesaretsee, und nannte es Julias (§ 9). Im Gebiet des Philippus war die Bevölkerung aus Juden und Heiden gemischt[1]; die Juden waren grossenteils erst durch Herodes angesiedelt[2]; aber wie Herodes, so dachte auch Philippus nicht an Einführung eines strengen Judentums. Hatte der Vater den Augustustempel in Paneas gebaut, so prägte der Sohn das Bild dieses Tempels auf seine Münzen, und die Kehrseite der Münze zeigt Namen und Bild des regierenden Cäsar (Augustus oder Tiberius).

V. Antipas, der Tetrarch von Galiläa und Peräa (4 v. bis 39 [40?] n. Chr.) heisst auf Münzen und im N. T. immer Herodes; auch Josephus nennt ihn öfters mit diesem Namen, den auch Archelaus und später die beiden Agrippa gerne geführt haben; die Familie hatte ja das römische Bürgerrecht, und der Name ihres berühmtesten Mannes vertrat den der römischen Sitte entsprechenden Familiennamen. Auch dieser Sohn des Herodes will sich durch Städtegründungen auszeichnen: das durch Varus zerstörte Sepphoris (s. II) baut er wieder auf; in Bethramta, Jericho gegenüber, wo die Aufrührer nach des Herodes Tod eine Königsburg zerstört haben, gründet er eine neue Stadt, die er nach des Augustus Gemahlin erst Livias, dann Julias nennt. Seine bedeutendste Gründung war aber die Hauptstadt Tiberias am Westufer des Gennesaretsees, wo freilich die mit Tierbildern geschmückte Königsburg den Zorn der gesetzestreuen Kreise erregte. Nach Josephus war die Stadt auf ein altes Totenfeld gebaut und durfte deshalb eigentlich von keinem Juden betreten werden. Tatsächlich stand in ihr eine gewaltige Synagoge, und zu der Zeit des jüdischen Kriegs war sie vorwiegend von Juden bewohnt; in späterer Zeit aber wurde sie ein Hauptsitz jüdisch-rabbinischer Gelehrsamkeit. Antipas baute keine heidnischen Tempel; seine Münzen tragen zum Teil den Namen des Kaisers (Gajus Germanicus, d. i. Caligula), nicht aber sein Bild. Freilich bei einem Passahfest konnte er zufällig in Jerusalem sein, auch wenn ihn kein religiöses Bedürfen dahin geführt hatte (Lk 23 7). Antipas war anfangs mit einer Tochter des Araberkönigs Aretas IV. verheiratet; als diese

[1] Jos. bell. Jud. 3 57. [2] Jos. antt. 16 285 17 23–28.

aber das Einverständnis ihres Mannes mit seiner Schwägerin Herodias, der Frau eines seiner nicht regierenden Brüder, bemerkte, floh sie zu ihrem Vater: da verliess Herodias ihren bisherigen Mann und heiratete Antipas. Gegen diese sündhafte Ehe predigte der Täufer Johannes[1]; er wurde deshalb in Machärus (Mkaur östlich vom Toten Meer) festgehalten, später hingerichtet, weil die Tochter der Herodias hübsch getanzt hatte. Antipas geriet nun mit Aretas auch in Grenzstreitigkeiten; es kam zu einem Krieg, und Antipas wurde geschlagen. Für diesen Friedensbruch sollte der syrische Statthalter Vitellius im Auftrag des Kaisers den Aretas strafen; das unterblieb, weil Tiberius — März 37 — starb. Aber als im folgenden Jahr der Bruder der Herodias, der leichtfertige Schuldenmacher Agrippa I., mit dem Königstitel und belehnt mit der Tetrarchie des Philippus nach Palästina kam, da ertrug die ehrgeizige Frau diese Bevorzugung ihres Bruders vor ihrem Gatten nicht. Antipas reiste mit ihr zu Caligula, um auch für sich den Königstitel zu erbitten; doch erhält er ihn nicht, sondern wird von seinem Schwager Agrippa des Einverständnisses mit den feindlichen Parthern bezichtigt, nach Lyon[2] verbannt und vielleicht dort getötet[3]. — Wegen chronologischer Fragen s. § 16 II.

VI. In Judäa und Samaria wurde nach Absetzung des Archelaus (6 n. Chr.) unmittelbar römische Verwaltung eingeführt: ein römischer Ritter wurde als kaiserlicher Prokurator (ἐπίτροπος, ἡγεμών, ἔπαρχος) mit allen Vollmachten eines Statthalters in das Gebiet geschickt, vielleicht weil es wegen der religiösen Besonderheiten der Juden oder auch nur wegen der räumlichen Entfernung nicht anging, das Land einfach zur Provinz Syrien zu schlagen. Dabei darf man nicht vergessen, dass römische Ritter meistens nicht in erster Linie dem Offizierstand, sondern dem Kaufmannstand angehörten; mit der Verwaltung Judäas erhielten sie aber ein bedeutsames militärisches Kommando. In schwierigen Fragen sollte ihnen der kaiserliche Legat von Syrien zur Seite stehen. So hat gleich bei der ersten Neuordnung der Verhältnisse Judäas der eben damals auch neu eintreffende Statthalter von Syrien, P. Sulpicius Quirinius, einen

[1] Mk 6 17 Mt 14 3 Lk 3 19.
[2] Jos. antt. 18 252. Oder nach Spanien? bell. Jud. 2 183.
[3] Vgl. Dio Cass. 59 18.

Zensus vorgenommen, um die Abgaben aus dem neuen Gebiet festzustellen. Diese „Tage der Schatzung“ (Act 5 37) blieben den Juden noch lange als eine äusserst stürmische Zeit im Gedächtnis. In dieser Massregel trat die Fremdherrschaft zum erstenmal ganz unverhüllt an jeden einzelnen heran. Vor allem kämpfte dagegen der „Galiläer“ Judas, d. h. der Freischarenführer Judas, der Sohn des Hiskia aus Gamala im nördlichen Ostjordanland, der vor dem Krieg des Varus in Galiläa den Aufstand geleitet und namentlich Sepphoris besetzt hatte (s. II). Er soll jetzt zusammen mit dem Pharisäer Sadduk die Zelotenpartei gegründet haben, die Josephus vorsichtig möglichst weit von seiner Pharisäerpartei abrückt (§ 24). Wegen der Weihnachtserzählung des Lukas muss die fast selbstverständliche Tatsache betont werden, dass das Gebiet des Antipas, Galiläa und Peräa, von dem Zensus des Quirinius nicht betroffen wurde; diese Landschaften behielten ja ihren eigenen Herrscher. Dagegen hat Quirinius allerdings auch in seiner eigenen Provinz Syrien damals einen Zensus vorgenommen[1].

Die ersten drei Prokuratoren Judäas waren Coponius, Marcus Ambibulus und Annius Rufus; während der Verwaltung des Letztgenannten starb Augustus (14 n. Chr.). Tiberius schickte während der 23 Jahre seiner Regierung nur zwei Prokuratoren nach Palästina: Valerius Gratus und Pontius Pilatus. Die längere Dauer der Verwaltung sollte Ruhe in die Verhältnisse des Landes bringen, insbesondere allzu harte Bedrückungen und Erpressungen hindern. Tatsächlich haben sich Syrien und Judäa im Jahr 17 n. Chr. in Rom über allzu schweren Steuerdruck beklagt[2]. Valerius Gratus regierte elf Jahre; er störte freilich anfangs die Ruhe Judäas, indem er rasch nacheinander drei Hohepriester in Jerusalem ein- und wieder absetzte, bis er, etwa im Jahr 18, in Joseph Kajaphas den richtigen Mann fand, der ebenso den Wünschen der Römer wie der Juden genügte und sein Amt auch während der ganzen zehnjährigen Verwaltung des Pontius Pilatus (wahrscheinlich 27—37 n. Chr.) noch behielt (§§ 15, 19).

Von Pontius Pilatus, dem Richter Jesu, erzählen Josephus und Philo einiges. Pilatus liess einmal die Soldaten mit den

---

[1] Jos. antt. 17 355 18 1 Corp. Inscript. Lat. III Suppl. N 6687.

[2] Tac. Ann. 2 42.

Kaiserbildern, die schon jetzt neben dem Adler als Feldzeichen dienten, in Jerusalem einziehen, vorsichtshalber bei Nacht; doch sollten diese Kaiserbilder in Jerusalem aufgestellt bleiben. Da zog das Volk von Jerusalem scharenweise nach der weitentlegenen Hafenstadt Cäsarea und bestürmte hier den Prokurator fünf Tage lang in seinem Palaste um Abstellung des Aergernisses, das denn auch nach einem vergeblichen Einschüchterungsversuch von seiten des Pilatus abgestellt wird. Eine Empörung rief es auch hervor, als Pilatus mit Geldern des Tempelschatzes wahrscheinlich von den Salomonsteichen im Süden Bethlehems her eine für Jerusalem notwendige Wasserleitung bauen liess; diesmal liess er die Empörer mit Knütteln zur Ruhe bringen. Selbst die Aufstellung goldener Weiheschilde mit des Kaisers Namen am Palaste des Herodes zu Jerusalem wurde vom Volk und von den Söhnen des Herodes so übel aufgenommen, dass der Kaiser selbst den Befehl gab, sie wieder zu entfernen (Philo leg. ad Gaium 38). Eine Anzahl Galiläer liess Pilatus mitsamt ihren Opfertieren in oder bei Jerusalem niedermachen (Lk 13 1); an einem Aufruhr mit Mord war Barabbas beteiligt (Mk 15 7). Als Pilatus endlich eine Schar Samariter niedermetzeln liess, denen ein Prophet die heiligen Geräte zeigen wollte, die Moses auf dem Garizim verborgen habe — obgleich nach der Ueberlieferung Moses nie in das heilige Land gekommen ist —, da riefen die Samariter den Legaten von Syrien, L. Vitellius, an, der von Tiberius mit besonderen Vollmachten ausgestattet war und zweimal persönlich in Jerusalem gewesen ist (wohl Passah und Pfingsten 37, s. § 16 I)[1]; der schickte Pilatus zur Verantwortung nach Rom und machte einen Marcellus zum Prokurator Judäas, der sehr bald durch einen Marullus ersetzt wurde, wenn nicht beide identisch sind. Pilatus kam erst nach dem Tode des Tiberius (März 37 n. Chr.) in Rom an. Vitellius entfernte auch Joseph Kajaphas als Hohenpriester; gleichzeitig (Passah 37) hob er den bis dahin eingeforderten Marktzoll in Jerusalem auf und gab das hohepriesterliche Kleid heraus, das seit Johannes Hyrkan I. in der Burg beim Tempel eingeschlossen und nur in der Festzeit von dem Hohenpriester getragen worden war; Herodes und Archelaus hatten später als Besitzer der Burg auch das heilige Kleid in Verwahrung behalten, und so war die Sitte von

[1] Tac. ann. 6 32.

den Römern übernommen worden; jetzt sah man in der Einschliessung des heiligen Gewandes ein besonders hartes Zeichen der Knechtschaft. Bald nachher liess sich Vitellius auch durch die Bitte jüdischer Abgesandter bewegen, seine gegen die Araber marschierenden Truppen nicht durch Judäa ziehen zu lassen. Unter Caligula zerstörten jüdische Eiferer einen dem Kaiser errichteten Altar zu Jamnia. Da sollte der syrische Statthalter P. Petronius eine Kolossalstatue des Kaisers im Tempel zu Jerusalem aufstellen lassen; das rief furchtbare Aufregung hervor, und der Statthalter zog die Sache hinaus, bis er persönlich in die höchste Gefahr geriet (Caligula befahl ihm den Selbstmord): da lief noch zu rechter Zeit die Nachricht von Caligulas Ermordung ein [1]. Claudius gab bei seiner Thronbesteigung Judäa und Samaria an Herodes Agrippa I.

VII. Herodes Agrippa I. wurde nach einer wilden Vergangenheit zuletzt ein klug berechnender Mann. Durch seinen Vater Aristobul war er ein Enkel des Herodes und der Hasmonäerin Mariamme; dazu wuchs er in Rom auf und lebte in den engsten Beziehungen zum Kaiserhause. Aber seiner Schulden wegen muss er von da weggehen; sein Oheim, der Tetrarch Antipas, nimmt ihn auf und macht ihn zum Marktaufseher der Stadt Tiberias; das geschah in Rücksicht auf Agrippas Schwester Herodias, die damals schon die Gattin des Antipas war. Aber bald legt er im Streit mit Antipas diese Stelle nieder und weilt eine Zeitlang bei dem syrischen Statthalter L. Pomponius Flaccus, bis er wegen Bestechlichkeit verklagt wurde; er ging nun über Ptolemais, Anthedon, Alexandria, wo er teils Geld aufnahm, teils Schulden halber verfolgt wurde, nach Capri zu Tiberius, der ihn anfangs begünstigte, später aus Angst vor einer Empörung des Gajus Cäsar (Caligula) gefangen setzte. Nach des Tiberius Tod befreit ihn Caligula und macht ihn zum König über die seit 34 erledigte Tetrarchie des Philippus, zu der er noch die Tetrarchie des Lysanias, d. h. das Gebiet um Abila im Libanon (heute Sûk am Knie des Wadi Barada) hinzufügte; der Senat verlieh ihm den Rang eines Prätors; die goldene Kette, die ihm Gajus statt einer eisernen schenkte, hing später als Weihgeschenk im Tempel von Jerusalem (§ 18). Agrippa beeilte sich nicht, in sein neues Reich zu kommen. Erst im Herbst 38 reiste er von Rom aus über

[1] Philo leg. ad. Gaium 30—43.

Alexandria nach Palästina; da wurde er von dem Pöbel der ägyptischen Hauptstadt schnöde verspottet; ein Irrsinniger wird mit Bybluskranz, Bodendecke und Papyrusstab als König Agrippa herausgeputzt und im Gymnasion öffentlich verhöhnt[1]; das war der Anfang einer länger dauernden schweren Judenverfolgung in Alexandria[2]. Etwas über ein Jahr weilt Agrippa in seinem Reich; dann kehrt er nach Rom zurück. Hier erhält er von Caligula zu seinem bisherigen Gebiet auch das des Antipas (40 n. Chr.); er tritt beim Kaiser nicht ohne Erfolg für die Juden Alexandrias ein und wieder für die Heilighaltung des Jerusalemer Tempels, der durch das Standbild des Kaisers entweiht werden sollte. Nach der Ermordung Caligulas wirkt er für die Thronbesteigung des Claudius und erhält von diesem neuen Kaiser endlich auch das Gebiet von Judäa und Samaria, so dass er nicht bloss das ganze Königreich des ersten Herodes besass, sondern über dies noch hinaus das Gebiet von Abila, die Tetrarchie des Lysanias. Gleichzeitig wurde ihm konsularischer Rang verliehen. Jetzt hielt es Agrippa doch für gut, in sein Reich zurückzukehren, und zwar wohnte er jetzt fast ununterbrochen in Jerusalem. Dabei zeigte er freilich ein seltsames Doppelgesicht mittels der Schmiegsamkeit, die er in seinem abenteuerlichen Leben sich angeeignet hatte. In Jerusalem hielt er auf strenge Reinheit und genaue Erfüllung der herkömmlichen Gebräuche. Das Jahr seiner Rückkehr 40/41 war ein Sabbatjahr. Nach dessen Abschluss hatte der König am Laubhüttenfest das Deuteronomium im Tempelvorhof zu verlesen. Agrippa hielt nicht bloss diesen alten Gebrauch am Laubhüttenfest des Jahres 41 ein; man rühmte es von ihm, dass er sich zum Lesen nicht einmal niedersetzte; und als er an die Worte kam „Du kannst nicht irgend einen Fremden über dich setzen", flossen seine Augen von Tränen. Allein man rief ihm zu: „Fürchte dich nicht, Agrippa; du bist unser Bruder, du bist unser Bruder!" [3] Ebenso rühmt die Mischna von ihm, dass er selbst die Erstlinge im Korb auf der Schulter zum Tempel brachte[4]. Gleich bei seiner Ankunft zahlte er die Gelübde vieler Nasiräer, eine Betätigung jüdischer Frömmigkeit, die namentlich aus dem Leben des Paulus bekannt ist (Act 21 24, s. § 20), aber auch sonst erwähnt wird[5]. Täglich liess er die vor-

[1] Vgl. Mk 15 17–19. [2] Philo, in Flacc. 6.
[3] Mischna Sota 7 8. [4] Bikkurim 3 4.
[5] Z. B. Bereschit rabba cap. 91.

geschriebenen Opfer darbringen. Bei dem syrischen Legaten P. Petronius trat er gegen die mutwillige Entweihung einer Synagoge in der hellenistischen Hafenstadt Dora ein; das Verlöbnis seiner Tochter Drusilla mit einem Königssohn von Kommagene scheiterte an der Weigerung des Bräutigams, sich beschneiden zu lassen. Aber anders zeigte sich dieser König auf griechischem Boden. In Jerusalem prägte er Münzen ohne Bild irgend eines Lebenden; sonst aber tragen seine Münzen teilweise das Kaiserbild, ähnlich wie die des Philippus, teilweise aber auch das Bild Agrippas selbst: er ist der erste Jude, der sein Bild so vervielfältigen liess. In Cäsarea gab es sogar Standbilder seiner Töchter; über seinen Theaterbesuch beruhigten sich die strengeren Frommen kaum, auch wenn der schriftgelehrte Simon nichts Gesetzwidriges im Theater aufweisen konnte. In Berytos baute er Theater, Amphitheater, Bäder und Säulenhallen und liess zur Weihe des Amphitheaters eine Gladiatorenschlacht liefern, die dem blutdürstigen Sinn der dortigen Kolonisten überreichlich Rechnung trug. Sein plötzlicher Tod nach einer Festfeier in Cäsarea wurde allgemein als göttliche Strafe für die ihm zu teil gewordene göttliche Verehrung beurteilt[1]. Den Römern hatte er sich durch das Unternehmen, eine starke Mauer um Jerusalem zu führen, und durch eine Fürstenzusammenkunft in Tiberias verdächtig gemacht. Der syrische Statthalter C. Vibius Marsus vereitelte beides. Aber man versteht es, dass die heidnischen Soldaten in Cäsarea den jüdischen König nicht liebten, und dass Claudius nach seinem Tode es vorzog, das ganze jüdische Reich unter einen römischen Prokurator zu stellen.

VIII. Das Haus des ersten Herodes hatte trotzdem noch nicht ausgespielt. Ein Bruder Agrippas I., also auch ein Enkel des hasmonäischen und herodianischen Königshauses, Herodes, war bei der Thronbesteigung des Claudius (41) mit dem Königreich Chalkis am Libanon belehnt worden; seine Hauptstadt Chalkis ist die heutige Trümmerstätte Andjar an der Poststrasse von Beirut nach Damaskus; das Gebiet war westlich von Abilene. Nach Agrippas I. Tod erhielt er die Oberaufsicht über den Tempel von Jerusalem mit dem Recht, den Hohenpriester zu ernennen. Sein Sohn Aristobul, der die Witwe des Philippus, die Tochter der Herodias, Salome heiratete, wurde durch Nero König

[1] Act 12 19–23 = Jos. antt. 19 343–350.

von Kleinarmenien. Herodes von Chalkis selbst heiratete in zweiter Ehe seine Nichte, die Tochter Agrippas I., Berenike. Auf deren Bruder Agrippa II. ging das Reich beim Tode des Herodes von Chalkis (48) über, vielleicht auch erst etwas später. Lange hat Agrippa II. nicht über Chalkis regiert; schon 53 n. Chr. gibt er dieses Land ab und erhält das Land, das sein Vater bei Caligulas Thronbesteigung erhalten hatte, also Abila, Paneas, Ulatha, Trachonitis, Batanäa und Auranitis, dazu noch ein anderes, nicht genauer bestimmbares Gebiet im Libanon. Nero fügte später noch die Umgebung des Gennesaretsees mit Taricheä und Tiberias, auch Abila und Julias in Peräa hinzu. Der Ausdruck des Josephus sowohl antt. 20 159 als auch bell. Jud. 2 252 lässt keinen Zweifel, dass mit Julias nicht das frühere Bethsaida, sondern die von Antipas gegründete Stadt gegenüber von Jericho gemeint ist. Bethsaida-Julias gehörte Agrippa II. schon durch die Schenkung des Claudius. Die Hauptstadt Agrippas II. war Cäsarea Philippi (Paneas); er verschönerte die Stadt und nannte sie nach seinem Wohltäter Neronias. Die Oberaufsicht über den Tempel und das Recht, Hohepriester einzusetzen, hatte er auch nach dem Tode des Herodes von Chalkis erhalten; er übte beides reichlich aus. Freilich konnte er nicht hindern, dass sich die Priester bei ihren Opfern durch eine hohe Mauer gegen die zudringlichen Blicke schützten, mit denen er von einem eigens dazu erbauten Turm des Hasmonäerpalastes aus im wörtlichsten Sinne seines Aufsichtsamtes waltete. Doch hat er sich dadurch gerächt, dass er den psalmsingenden Leviten das nur den Priestern zustehende Tragen von Linnenkleidern gestattete; bei seiner Macht über den Hohenpriester war es ihm ein leichtes, einen solchen Synedriumsbeschluss durchzusetzen. Wie weit sein Einfluss in Jerusalem reichte, geht daraus hervor, dass er die Arbeiter durch Neupflasterung der Stadt beschäftigte, die nach Vollendung des Tempelbaues Gefahr liefen, in einer schon sonst schlimmen Zeit brotlos und damit unzufrieden zu werden. Bezeichnend ist auch, dass man die so verwendeten Gelder aus Furcht vor den Römern nicht im Tempel ungenützt liegen lassen wollte. Im jüdischen Krieg stand Agrippa II. immer auf seiten der Römer, obgleich einzelne Städte seines Gebietes, wie Taricheä, Tiberias und Gamala sich am Aufruhr beteiligten. Vespasian belohnte ihn für seine Treue, indem er sein Gebiet gegen Norden erweiterte. Agrippa II. lebte bis 100 n. Chr., wenn man einer Notiz des

Photius (bibl. cod. 33) trauen darf, die mit Angaben auf Münzen und Inschriften zusammenzutreffen scheint.

Photius bezeichnet nämlich das dritte Jahr Trajans (100 n. Chr.) als Todesjahr wahrscheinlich Agrippas II., vielleicht auch des Geschichtschreibers Justus von Tiberias; Münzen Agrippas führen bis in sein 35., eine Inschrift in sein 37. Jahr. An sich möchte man nun am liebsten nach Jos. antt. 20 104 vom Todesjahr des Herodes von Chalkis (48) oder nach antt. 20 138 von der Uebertragung der Tetrarchie des Philippus an Agrippa II. (53) rechnen; denn damit beginnt tatsächlich seine Herrschaft, und es dürfte kaum ein König genannt werden können, der seine Regierungsjahre nicht von seinem Regierungsantritt ab gezählt hat. Dazu passt auch, dass zwei Münzen und eine Inschrift eine doppelte Aera Agrippas angeben; die eine beginnt fünf Jahre vor der andern: nach den Münzen ist das 11. auch das 6., nach der Inschrift das 37. auch das 32. Jahr Agrippas. Es ist der Unterschied, ob man 48 oder 53 zu zählen beginnt. Aber bell. Jud. 2 284 berechnet Josephus das 12. Jahr des Nero als das 17. Jahr Agrippas: er behandelt also das Jahr 50 als erstes Jahr des Agrippa. Hier möchte man am liebsten einen Fehler der Textüberlieferung oder ein Versehen des in seinen Synchronismen nicht immer glücklichen Josephus annehmen. Und nun gibt es von Agrippa geprägte Münzen der drei Flavier schon aus seinem 14. Regierungsjahr; da aber Vespasian erst am 1. Juli 69 in Aegypten zum Kaiser ausgerufen wurde, so beginnt die Aera dieser Münzen weder 48 noch 50 noch 53 n. Chr. Die Münzen aus dem 35. Jahr des Agrippa tragen den Namen Domitians; ihr Prägejahr muss also ebenso berechnet werden, wie die aus dem 14., 18., 19., 23., 24., 25., 26., 27., 29. Jahr Agrippas, die ebenfalls den Namen Domitians tragen. Da ist es wertvoll, dass auf Münzen mit griechischer und lateinischer Prägung das 12. Konsulat des Domitian (86 n. Chr.) dem 25. und 26. Jahr Agrippas gleichgesetzt ist. Damit ergibt sich der Beginn dieser Aera Agrippas im Jahr 61 n. Chr. Dann ist das 35. Jahr dieser Aera das Jahr 95/96. Aus welchem Grund Agrippa diese Aera benützt hat, wissen wir freilich nicht. — Eine andere Schwierigkeit ergibt sich noch daraus, dass Josephus in seiner Vita sicher, in seiner Archäologie 17 28 scheinbar den Tod Agrippas II. voraussetzt; die Archäologie ist aber im 13. Jahr des Domitian (93 n. Chr.) abgeschlossen. Man muss also annehmen, dass der schon antt. 20 267 ausgesprochene

Gedanke einer kurzgefassten Darstellung der Folgezeit erst etwa ein Jahrzehnt später in der Form der Vita zur Ausführung kam, und dass die Notiz 17 28 nicht den Tod, wohl aber ein anderes Ereignis voraussetzt, durch das Agrippa II. schon lange vor 93 n. Chr. einen Teil Batanäas wieder verlor.

Agrippas II. Schwester Berenike, die Witwe des Herodes von Chalkis, wohnte nach dessen Tod bei ihm. Das gab Anlass zu ärgerlicher Nachrede. So vermählte er sie mit König Polemo von Cilicien, der um ihretwillen die Beschneidung annahm; doch kehrte sie bald zu ihrem Bruder zurück[1]. Später lernte sie Titus kennen, und sie folgte ihm nach Rom und schaltete schon wie seine Gattin auf dem Palatin; aber Titus entlässt sie auf den Wunsch seines Vaters und Volkes hin und beachtet sie nicht, wie sie nach Vespasians Tod wieder in Rom erscheint[2]. Eine würdige Schwester Berenikes war Agrippas I. jüngste Tochter Drusilla. Um sie zu heiraten, entschloss sich König Aziz von Emesa zur Beschneidung. Doch der Prokurator Felix (s. IX) verführt sie, ihren Mann zu verlassen und ihm, dem Heiden, die Hand zu reichen. Die mittlere Schwester Mariamme verliess auch ihren ersten Mann, um den reichsten und angesehensten Juden Alexandrias, Demetrius, zu heiraten[3]. Nach Agrippas II. Tod hat kein Herodianer mehr über Teile Palästinas regiert.

IX. Seit Agrippas I. Tod verwalteten sein Reich römische Prokuratoren, nur dass die Oberaufsicht über Tempel und Tempelschatz und die Anstellung der Hohenpriester jüdischen Fürsten anvertraut blieb. Das geschah, um jegliches Aergernis ferne zu halten (s. VIII). Es sind nun im ganzen sieben Prokuratoren, die bis zum Ausbruch des grossen Krieges Palästina beherrscht haben, genau ebensoviele als zwischen der Herrschaft des Archelaus und Agrippas I. Idumäa, Judäa und Samaria verwaltet haben. Der offizielle Name der neuen Provinz war aber auch jetzt Judäa[4]. Der erste dieser Prokuratoren, Cuspius Fadus, erledigte einen Streitfall zwischen der hellenistischen Stadt Philadelphia (Rabbatammon) und der Landschaft Peräa; dann wollte er das hohepriesterliche Kleid wieder einschliessen, das Vitellius

[1] Vgl. Act 25 13 23 26.
[2] Dio Cassius 66 15 18 Sueton, Titus 7 Aurel. Victor Epit. 10.
[3] Vgl. Jos. antt. 20 139–147.
[4] Tac. hist. 5 9 Sueton Claud. 28.

freigegeben hatte, eine Sache, die vor den syrischen Legaten und schliesslich vor den Kaiser Claudius kam, der durch eigenhändiges Schreiben vom 28. Juni 45 die Freigabe des heiligen Gewandes verfügte; weiter zersprengte Fadus die Schar, die unter Führung des Theudas durch den Jordan, wie die Israeliten unter der Führung des Mose durch das Schilfmeer, trockenen Fusses ziehen wollte, wahrscheinlich, um das Land wieder zu erobern (vgl. Act 5 36, § 15). — Während der Verwaltung des Tiberius Alexander, eines vornehmen Juden aus Alexandria, der Glauben und Sitte der Väter für eine glänzende Laufbahn hingab — er wurde noch Statthalter von Aegypten —, herrschte in Palästina Hungersnot (Act 11 28). Ausserdem wissen wir nur, dass Tiberius Alexander zwei Söhne des Galiläers Judas (s. II und VI) offenbar um politischer Umtriebe willen hinrichten liess. Auf Tiberius Alexander folgt nun nach Josephus[1] im Todesjahr des Herodes von Chalkis (48 n. Chr.) Cumanus. Unter ihm erregte das unanständige Benehmen eines Soldaten im Tempelvorhof einen Aufruhr, der infolge einer Panik mit dem Tod von 20000 Menschen geendet haben soll. Dann wurde ein kaiserlicher Bote Stephanus überfallen und ausgeraubt; dafür sollten die umliegenden Dörfer geplündert werden; dabei vergreift sich ein Soldat an einem Gesetzbuch; alles Volk zieht zu Cumanus nach Cäsarea; durch die Hinrichtung des Schuldigen scheinen die Gemüter wieder beruhigt zu sein. Später töten Samaritaner jüdische Pilger; Cumanus lässt sich bestechen und straft nicht; da beginnt die Judenschaft offenen Krieg gegen Samaria, und nun stellt Cumanus gewaltsam die Ruhe her, indem er mit seinen Truppen gegen die Juden zieht und sogar selbst die Samaritaner bewaffnet. Da bringen beide Teile den Streit vor den syrischen Legaten Ummidius Quadratus, der von Tyrus, wo er gerade ist, nach Samaria oder Cäsarea (Jos. bell. Jud. 2 241) und nach Lydda kommt und an beiden Orten die offenkundigen Unruhestifter zum Tode verurteilt, eine grosse Anzahl vornehmer Personen zur Verantwortung an den Kaiser Claudius schickt, darunter den Hohenpriester Ananias, den Sohn des Nedebaios, den Prokurator Cumanus und einen Militärtribun Celer. Claudius verurteilt auf den Rat des gerade in Rom anwesenden Agrippa II. die Samariter, schickt Cumanus in die Verbannung und lässt den Militär-

[1] Jos. antt. 20 103 104.

tribun Celer nach Jerusalem bringen, damit er dort durch die Stadt geschleift und enthauptet werde. Dieser Darstellung des Josephus über die Wirksamkeit des Cumanus, die freilich in seinen beiden Werken nicht in allen Punkten zusammenstimmt, steht eine wesentlich andere Darstellung des Tacitus gegenüber (ann. 12 54 bei den Ereignissen des Jahres 52 n. Chr.). Danach war der auch bei Josephus als Nachfolger des Cumanus genannte Antonius Felix, ein Bruder des unter Claudius allgewaltigen Freigelassenen Pallas, im Jahr 52 schon längere Zeit Statthalter von Judäa; dagegen hatte Cumanus nur einen Teil der Provinz, nämlich Galiläa. Galiläer und Samariter rauben und schlagen sich aus altem gegenseitigen Hass. Das freut anfangs die Prokuratoren, die daraus Beute beziehen: gemeint ist wohl, dass sie bestochen werden, um Straflosigkeit zu gewähren. Zuletzt wird die Sache zu arg, und die Truppen müssen eingreifen; der Statthalter Syriens, Quadratus, macht Frieden, indem er die gegen die Truppen kämpfenden Juden hinrichten lässt; von den beiden Prokuratoren, über die er mit besonderer Erlaubnis des Claudius auch urteilen soll, setzt er den Felix von vornherein unter die Richter und lähmt damit jeden Mund, der ihn anklagen will; Cumanus werden dagegen die Verbrechen beider Prokuratoren zur Last gelegt, und er wird verurteilt. — Es ist nun nicht glaublich, dass der Jerusalemer Josephus den Statthalter von Galiläa fälschlich zum Herrn von Jerusalem gemacht hätte, besonders da er doch ganz bestimmte Vorgänge der Zeit des Cumanus zuschreibt; auch das wird seine Richtigkeit haben, dass dieser Cumanus bei den Unruhen wegen der Beschimpfung des Gesetzes in Cäsarea von der Volksmenge bestürmt wurde. Dagegen dürfte bei der Schilderung der Absetzung des Cumanus doch Tacitus im ganzen recht haben. Hier ist bei Josephus der nach Tacitus etwas verwickelte Vorgang bedeutend vereinfacht, sofern die Person des Felix ganz ausgeschaltet ist, und man kann leichter von der Erzählung des Tacitus zu der des Josephus kommen als umgekehrt. Also wurde wohl infolge der an die Ausplünderung des Stephanus sich anreihenden Unruhen, da eben Stephanus ein Sklave des Kaiserhauses war, der kaiserliche Freigelassene Antonius Felix nach Judäa geschickt; hier teilte sich der trotzdem seltsamerweise nicht abberufene Cumanus, solange es noch ging, mit ihm in den Raub. Felix bekam Judäa und Samaria, Cumanus Galiläa. So versteht man das

Vorgehen des Quadratus, der Felix schützt, und das Vorgehen des Hohenpriesters, der sich um eine Prokuratur des Felix besonders müht (Jos. antt. 20 162): sie wollen es beide dem kaiserlichen Herrn recht machen. Danach wäre also Antonius Felix um 50 n. Chr. nach Palästina gekommen, hätte zuerst sich mit Cumanus in die Prokuratur geteilt; sicher ist er seit 52 Statthalter über das gesamte Judäa. Er war dem Kaiser Claudius selbst verwandt als Gatte (Witwer) einer Enkelin des Triumvirs Antonius, dessen Enkel Claudius war[1]. In Palästina vermählte er sich mit der jüngsten Tochter Agrippas I., Drusilla (s. VIII; Act 24 24). Wie er hier die junge Frau ihrem Gatten entführte, so erlaubte er sich überhaupt alles[2]. Damit kam das Land nicht zur Ruhe, besonders seitdem Felix gegen das „Räuberunwesen" mit unerhörter Grausamkeit vorging und jeder fürchten musste, für einen Genossen der Räuber zu gelten. Die Dolchbuben, Sicarier, schlossen sich zu ganzen Scharen zusammen (Act 21 38); Felix vernichtete eine Bande, die einem ägyptischen Juden folgte, der versprochen hatte, durch sein Wort vom Oelberg aus die Mauern Jerusalems zu Fall zu bringen[3]. Auch Josephus hebt jetzt die religiöse Art dieser Schwärmer hervor. In Jerusalem fiel der Hohepriester Jonathan, der trotz seiner Absetzung noch in grossem Ansehen gestanden hatte, durch Meuchelmord, wie man glaubte, nicht ohne Wissen und Willen des Statthalters. Aber in den Strassen der Hauptstadt warfen sich auch die Anhänger der Hohenpriester und die Anhänger der gewöhnlichen Priester mit Steinen, und dabei handelte es sich nicht um Glaubensfragen, sondern die Hohenpriester beanspruchten den Zehnten der Priester für sich. Ebenso kämpften in der Hafenstadt Cäsarea Juden und Nichtjuden um Gleichberechtigung; die Juden hatten das meiste Geld, die Nichtjuden trotzten auf ihre Zahl und darauf, dass die Soldaten aus ihrer Mitte waren. Felix versucht zuerst gewaltsam Frieden zu schaffen; das gelingt nicht; da schickt er die angesehensten Männer beider Parteien nach Rom, damit Nero, der jetzt Kaiser geworden war, die Frage entscheide. Den Apostel Paulus hielt Felix zwei Jahre in Cäsarea gefangen (Act 23 33 24 37). Auf Felix folgt Porcius Festus

[1] Tac. Hist. 5 9.

[2] Tac. ann. 12 54: cuncta malefacta sibi impune ratus tanta potentia subnixo.

[3] Act 21 38 = Jos. bell. Jud. 2 261—263 antt. 20 169—172.

(über die Zeit s. § 16). Da erheben die vornehmsten Juden Cäsareas bei Nero Klage über Felix, dringen aber wegen des Ansehens des Pallas nicht durch. Dagegen erreichen die ersten Nichtjuden durch Bestechung des kaiserlichen Erziehers und Kanzleivorstandes Beryllus ein kaiserliches Schreiben, durch das den Juden in Cäsarea das Bürgerrecht aberkannt wurde. So war der noch von Felix an Nero gebrachte Fall erledigt. Festus schickt Paulus zur Aburteilung nach Rom; er vernichtet eine schwärmerische Schar, die in die Wüste ziehen will, um Ruhe von ihren Leiden zu finden. Wieder lässt er die zehn Ersten der Judenschaft mit dem Hohenpriester Ismael und dem Tempelschatzmeister Hilkia nach Rom zu Nero gehen, um den Bau der Mauer zu verteidigen, die Agrippa II., und ebenso die auf dem Dach der westlichen Säulenhalle des Tempelvorhofs als Wache aufgestellten heidnischen Soldaten an der Beobachtung der Vorgänge im Innern des Tempels hindern sollte. Nero, diesmal von der schönen, aber auch jüdisch gottesfürchtigen Poppäa Sabina beraten, gestattet den Bau. Festus starb in Palästina. Ehe sein Nachfolger Albinus eintraf, der sicher um Laubhütten 62 bereits sein Amt verwaltet hat[1], liess der Hohepriester Ananos einige ungesetzliche Personen, darunter auch den Bruder Jesu, Jakobus, hinrichten, ohne die Genehmigung durch den Statthalter abzuwarten. Gegenüber dieser einfachen Notiz, die gewiss nicht christlicher Herkunft ist, weil die Christen gerade von Jakobus nicht erwarteten, dass er als παρανομήσας angesehen werden könnte, kommt die durchaus sagenhafte Erzählung des Hegesippus (in Eusebs KG II 23 11—18) nicht in Betracht. Albinus sah in der Prokuratur nur eine Einnahmequelle; in den Strassen Jerusalems kämpften die hohenpriesterlichen Familien miteinander um das Hohepriestertum, mit den niederen Priestern um den Zehnten; zwei königliche Prinzen, Kostobar und Saul, zogen ebenfalls mit Freischaren umher; endlich säuberte Albinus vor seinem Weggang die Gefängnisse durch Hinrichtung oder, gegen Zahlung, Freilassung der Verbrecher. Dies war eine neue Plage für das Land. Unter Gessius Florus, der nach Jos. antt. 20 257 im Jahr 64 n. Chr. als Prokurator nach Judäa kam, brach endlich der längst drohende, immer wieder niedergehaltene Krieg gegen Rom aus (66 v. Chr.).

[1] Jos. bell. Jud. 6 300—309.

X. Voran ging eine Schlägerei in Cäsarea. Diese Stadt gehörte ja jetzt den Heiden. Die Juden werden am Eingang ihrer Synagoge verspottet; sie wehren sich, verlassen dann die Stadt und wollen sich bei Florus, der gerade in Sebaste (Samaria) weilte, beklagen; er aber wirft ihre Gesandten ins Gefängnis. Später entnimmt Florus 17 Talente aus dem Tempelschatze; in furchtbarer Erregung verhöhnen ihn die Jerusalemer und sammeln für den armen Statthalter. Da zieht er mit Heeresmacht heran, lässt in der heiligen Stadt morden und plündern, ja römische Ritter jüdischer Abkunft, also zu Adel gekommene Geldleute, ohne Nachweis irgend welcher Schuld kreuzigen. Tags darauf erhält er Verstärkung; es kommt vor und in der Stadt zum Kampf; die Juden behaupten sich aber im Tempelgebiet und zerstören die Säulenhallen, welche die römische Kaserne, die Burg Antonia, mit dem Tempelplatze verbanden. Nun räumt Florus die Stadt, nur die übliche Besatzung — eine Kohorte — lässt er zurück. Noch einmal wäre es Agrippa II. fast gelungen, die Ruhe herzustellen; er eilt, von seiner Schwester Berenike gerufen, aus Aegypten herbei und redet von dem Hasmonäerpalast aus zu dem auf dem säulenumgebenen Xystusplatz versammelten Volk; aber weil er nichts gegen Florus tun will, wird er aus der Stadt verwiesen. Die Aufrührer bemächtigen sich der Festung Masada im Südwesten des Toten Meeres; dann stellen sie die bis dahin täglich dargebrachten und vom Kaiser selbst bezahlten Opfer für den Kaiser ein. Mit der Annahme dieses Beschlusses, dass das Opfer eines Ausländers nicht mehr angenommen wird, war der Krieg erklärt. Der Beschluss zeigt aber auch das Ziel, zu dem dieser unglückliche Krieg führte; das Judentum sagt sich für eine lange Folgezeit und viel entschiedener als je zuvor von aller Freundschaft mit der umgebenden heidnischen Welt los.

Agrippa sendet gegen die Empörer 3000 Reiter; die Antwort ist die Niederbrennung seines Palastes, des Palastes der Berenike und des Palastes des Hohenpriesters Ananias, der auch zum Frieden riet und die Hilfe Agrippas angerufen hatte. Die Revolutionspartei erobert nicht nur die Burg Antonia, sondern auch den Westhügel Jerusalems mit Ausnahme des Herodespalastes, der an der Mauer im Nordwesten der Stadt bei der Strasse nach Jope lag. Auch dieser fällt, nachdem den Aufrührern von Masada her Hilfstruppen gekommen sind. Allerdings wird der Führer dieser Hilfstruppen, ein Sohn des

Galiläers Judas, Menahem, mit vielen seiner Leute von dem bisherigen Führer der Aufständischen, dem Tempelhauptmann Eleasar, niedergemetzelt. Indessen verbreitet sich der Aufruhr über das ganze Land und wendet sich gegen alles hellenische Wesen. Von Gaza im Süden bis Cäsarea-Neronias im Norden ziehen jüdische Freischaren durch Palästina. Dafür werden auch die Juden in den Griechenstädten verfolgt und niedergemacht, so namentlich in der Hafenstadt Cäsarea und in Skythopolis; auch in Alexandria kommt es zu einer blutigen Judenhetze, nicht ohne dass die Juden dazu Anlass gegeben hätten.

Jetzt eilt der syrische Legat Cestius Gallus heran. Ueber Cäsarea und Lydda (auch Jope wird unterwegs genommen) kommen die Römer, nach einem harten Kampf bei Gibeon, bis vor Jerusalem. Aber nachdem er, von der Warte im Norden herabsteigend, die Vorstadt genommen und niedergebrannt hat, findet es Cestius plötzlich gut, umzukehren; die Aufständischen bringen ihm noch eine Niederlage bei. Den vornehmen Juden, die bei ihm Hilfe suchen, gibt er den Rat, sich persönlich an Kaiser Nero zu wenden. Damit endet das erste Kriegsjahr.

Nero schickt 67 n. Chr. T. Flavius Vespasianus und seinen Sohn Titus als Oberfeldherrn gegen die Juden. Vespasian kommt von Antiochia, Titus von Alexandria her: mit etwa 60000 Mann vereinigen sie sich bei Ptolemais. Als Feldherr steht ihnen in Galiläa der dazu gänzlich untähige, aber doch ehrgeizig an seiner Stellung festhaltende spätere Geschichtschreiber Josephus gegenüber. Eine der wichtigsten Städte Galiläas, Sepphoris, die, vom Kriege des Varus her gewitzigt, schon Cestius Gallus keinen Widerstand geleistet hat, öffnet auch jetzt einer römischen Besatzung ihre Tore. Das „Heer" des Josephus stiebt beim ersten Anrücken der Römer auseinander; er selbst flieht vor dem von Westen heranrückenden Feind bis an die Ostgrenze Galiläas nach Tiberias und schreibt nach Jerusalem, man solle ihm ein anderes Heer schicken. Doch rafft er sich aus diesem Schrecken wieder auf und verteidigt verhältnismässig lange die Festung Jotapata (heute Djêfât, $2^1/_2$—3 Stunden nördlich von Sepphoris). Bei der Eroberung rettet er in schmählicher Weise sein Leben, wird gefangen und tritt nun sofort ganz auf die Seite der Römer (s. § 4 IV). Nun wendet sich Vespasian nach einiger Rast, welche das Heer in der Hafenstadt Cäsarea, er selbst bei Agrippa II. in Cäsarea Philippi geniesst, gegen die Städte Tiberias und Taricheä,

die, zu Agrippas Gebiet gehörig, an dem Aufstande teilnahmen; beide Plätze werden erobert. Weit schwieriger ist die Einnahme des im Ostjordanland gelegenen Gamala. Agrippa II. belagert es sieben Monate vergebens; auch Vespasian und Titus gewinnen es erst nach schweren Verlusten. Inzwischen war auch eine jüdische Besatzung vom Tabor vertrieben, und bald nachher ergab sich Gischala, eine Festung an der Grenze von Tyrus, dem Heere des Titus. Freilich, der gefährlichste Mann unter den galiläischen Aufständischen, Johannes von Gischala, war vorher entkommen. Jetzt wendet sich Vespasian nach der Meeresküste: in Jope hatte er schon einer Abteilung Reiterei zur Beherrschung des Platzes und der Umgegend ein festes Lager gegeben; nach Jamnia und Asdod werden jetzt Besatzungen geführt.

Zu Anfang des Jahres 68 wird Gadara von Vespasian eingenommen, und eine Schar von 3500 Mann unterwirft ganz Peräa. Dann besetzen die Römer die festen Plätze im Süden und Norden Jerusalems, während in dessen Mauern die furchtbarsten Parteikämpfe wüten. An die Spitze der „Eiferer" ist der aus Gischala entronnene Johannes getreten, und alle Führer, die irgendwie mit den draussen einmal bestehenden Gewalten rechnen wollten, wurden als Vaterlandsverräter und Glaubensfeinde getötet. So wurde auch Zacharias, der Sohn Baruchs, verklagt, mit Vespasian wegen Friedens verhandelt zu haben. Der um seinetwillen bestellte Gerichtshof sprach ihn frei; trotzdem wurde er mitten im Tempel niedergehauen[1]. Gegen den Feind, der schon in dem nahen Emmaus (Amwâs) und Jericho stand, konnte unter diesen Verhältnissen nichts geschehen. Da stirbt Kaiser Nero, und Vespasian hütet sich, ohne Einwilligung des neuen Kaisers weiterzukämpfen.

Erst als Galba und Otho gefallen waren, zog Vespasian, Juni 69, gegen Jerusalem; seinen Unterfeldherrn Cerealis schickt er gegen das von den Aufrührern genommene Hebron, und diese Stadt wird zerstört. Aber wieder muss der Kampf unterbrochen werden: Vespasian wird Kaiser (Juli 69).

Frühjahr 70 bringt Titus von drei Seiten seine Legionen gegen Jerusalem. Dort führten drei Männer eine Schreckensherrschaft: Johannes von Gischala war mit seinem Anhang auf

[1] Mt 23 35 = Lk 11 51?, vgl. II Chron 24 20 21 Sach 1 1.

den Tempelvorplatz beschränkt; der Herr der Stadt war Simon, der Sohn des Giora; und ein Eleasar, Simons Sohn, hauste mit seinen Leuten im inneren Tempel. Doch beim Passahfest 70 gelingt es Johannes von Gischala, in den Tempel einzudringen; und als die Römer nun tatsächlich von Norden her die Stadt bestürmten, verbinden sich die beiden Führer Johannes und Simon zu gemeinsamem Widerstand. Von Mai bis September dauert Belagerung und Bestürmung der Stadt. Titus begnadigte jeden, der überging. Vielleicht hat die Christengemeinde davon Gebrauch gemacht[1]. Endlich erfolgt schrittweise und so, dass das Heiligtum fällt, während die Oberstadt noch verteidigt wird, die Eroberung, Plünderung und fast völlige Zerstörung. Alle weitere Arbeit überlässt Titus seinen Unterfeldherrn, die noch bis 73 n. Chr. kämpfen und Herodeion, Machärus, schliesslich auch Masada einnehmen. Titus selbst hatte schon Frühjahr 71 in Rom einen glänzenden Triumph wegen seines Sieges über Judäa gefeiert. Der Titusbogen, dessen Bildwerk diesen Triumphzug darstellt, ist unter Domitian vollendet worden. Das geht daraus hervor, dass Titus bereits divus genannt wird.

Zweites Kapitel.

Politische Geographie im Neuen Testament.

§ 9. Palästina zur Zeit der neutestamentlichen Schriftsteller.

Schürer §§ 22, 23 (Bd. II 1—175), Zahn, Einleitung in d. N. T. I 1—51, Buhl, Geogr. des alten Palästina (passim).

I. Palästina gehörte seiner geographischen Lage nach zu dem Gebiet, das seit dem Heereszug Alexanders d. Gr. bis zur mohammedanischen Eroberung einer fortdauernden Gräzisierung unterlag. In neutestamentlicher Zeit gab es nicht bloss längs der Meeresküste, sondern auch mitten in Palästina eine Reihe von Städten mit ausgeprägt griechischem Charakter. Diese Städte setzten ihre Aufgabe und ihren Stolz darein, griechische Kultur in dem barbarischen Land immer mehr einzubürgern. Schon Alexander d. Gr. hatte im weiten Umkreise seines Reiches die Gründung solcher Griechenstädte betrieben. Samaria wurde makedonische Kolonie; Akko und Askalon scheinen von ihm begünstigt worden zu sein (s. § 5). Die Ptolemäer und Seleukiden

[1] Lk 21 20—24 Euseb. KG III 5 2—3.

setzten diese Arbeit fort; das Aufkommen der hasmonäischen Dynastie in Jerusalem bezeichnet einen freilich nicht allzulange dauernden Rückgang, schon Aristobul I. verdiente sich den Namen Φιλέλλην (§ 6 VIII); die Römer, vor allem Pompejus und Gabinius, nehmen die hellenistischen Bestrebungen wieder auf, ebenso die von ihnen eingesetzten Herodianer.

II. Es ist nun freilich nicht leicht zu sagen, in welchem Umfang die griechische Sprache in Palästina verstanden oder gar regelmässig gesprochen wurde. Sicher war das Hebräische, die alte Volkssprache, längst dem Aramäischen gewichen, das schon die jüdischen Grossen zur Zeit König Hiskias verstanden (Jes 36 11 II Kön 18 26), das dann im Perserreich die Amtssprache der westlichen Provinzen bis nach Aegypten hin war (vgl. Nöldeke, Die semitischen Sprachen 1887), das ebenso in Tyrus und Sidon wie im Nabatäerreich gesprochen wurde, ganz abgesehen von seiner Heimat, dem eigentlichen Syrien. Alle Worte Jesu, die uns in semitischer Sprache überliefert sind, weisen diesen Dialekt auf: Mk 5 41 ταλιθὰ κούμ; 7 34 ἐφφαθά; 14 36 ἀββᾶ; 15 34 ἐλωὶ ἐλωὶ λαμὰ σαβαχθανεί; dazu Joh 1 43 Κηφᾶς; Mt 16 17 Βαριωνᾶ; Mt 5 22 ῥακά; Mt 6 24 Lk 16 9—13 μαμωνᾶς. Den dieser Sprache eigentümlichen status emphatikus statt des Artikels finden wir in dem, dem jüdischen Griechisch schon der LXX eignenden, σάββατα und πάσχα, wozu Josephus noch den Namen des Pfingstfestes ἀσαρθά (antt. 3 252) hinzufügt; ebenso erklären sich aus dieser aramäischen Besonderheit die Formen σατανᾶς und Μεσσίας. Dem Aramäischen gehören auch die Namen Φαρισαῖοι, Καναναῖος (Mk 3 18 Mt 10 4), Ἐσσαῖοι und Ἀσιδαῖοι als Formen des stat. emph. plur. an (Endung: ־ָא). Der Jerusalemer Josephus schreibt antt. 2 3: „ἄδωμα nennen die Hebräer das Rote“ und bell. Jud. 5 474: „ἀγίρας bedeutet lahm“; er sagt antt. 3 151, dass die Priester χααναῖαι heissen. Auch wenn er die Söhne Noahs Σημᾶς, Ἰαφθᾶς, Χαμᾶς nennt, so folgt er aramäischem Sprachgebrauch. Aramäisch sind aber auch die Ortsbezeichnungen in und bei Jerusalem Βεζεθά (bell. Jud. 5 151); Ὀφλᾶς (bell. 2 448); Γολγοθᾶ (Mk 15 22); Βηθζαθά (Joh 5 2); Γαββαθά (Joh 19 13); Ἀκελδαμά (Act 1 19); Βηθφαγή (Mk 11 1); Γεθσημανεί (Mk 14 32). Man kann also nicht zweifeln, dass der semitische Dialekt Palästinas in neutestamentlicher Zeit nicht mehr das Hebräische, sondern eben das Aramäische gewesen ist. Aber dieses Aramäische wird nun von den Juden und den christlichen Schriftstellern im Gegensatz

zum Griechischen häufig als Hebräisch bezeichnet. „Σάββατα heisst Ruhe in der Sprache der Hebräer“ (Jos. antt. 1 33); „ἄδωμα nennen die Hebräer das Rote“ (antt. 2 3); „den Pfingsttag heissen die Hebräer ἀσαρθά“ (antt. 3 252). Ebenso nennt sich Paulus einen Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων (Phil 3 5 II Kor 11 22); er redet τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ zum Volk von Jerusalem, das ihm eben deshalb mit grosser Aufmerksamkeit folgt (Act 21 40 22 2); die Himmelsstimme bei seiner Bekehrung hat ihm auch τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ zugerufen: — aber seine heiligsten Gebetsworte sind das aramäische ἀββᾶ (Rom 8 15 Gal 4 6) und das aramäische μαραναθά (I Kor 16 22). So sind auch die Ἑβραῖοι in Act 6 1, genau wie die in II Kor 11 22, Leute von jüdischer Herkunft mit aramäischer Sprache. Die Sprache der Propheten wurde ohne Zweifel als die alte Form derselben Sprache beurteilt. Die Schriftgelehrten verstanden sie; wie weit sie der einfache Mann verstand, lässt sich nicht mehr beurteilen. Doch hat das in ihr niedergelegte Schrifttum als die in höchster Beziehung klassische Literatur des jüdischen Volkes auf dessen Sprache einen fortdauernden Einfluss geübt, und manche besonderen hebräischen Ausdrücke sind wohl nie verloren gegangen (z. B. das im Gottesdienst gebräuchliche אָמֵן ἀμήν). Als Schriftsprache wurde das Aramäische nur selten benützt. Abschnittweise ist es angewendet in den Büchern Esra, Nehemia und Daniel; aber der Siracide schrieb hebräisch; fraglich ist die Ursprache des ersten Makkabäerbuchs; Josephus hat die Geschichte des jüdischen Kriegs wohl zuerst aramäisch geschrieben (bell. Jud. 1 3); die Sammlung der Herrnworte durch den Apostel Matthäus und das sog. Hebräerevangelium dürften aramäisch gewesen sein. Dagegen tragen alle jüdischen Münzen mit semitischer Aufschrift hebräischen Sprachcharakter.

Mit dem Aramäischen kämpfte aber das Griechische um die Herrschaft. Paulus rühmt es mit Stolz, dass er Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων ist; aber in seinen Briefen schreibt er kein mühsam erlerntes Griechisch, sondern eine ihm völlig geläufige und wundersam von ihm beherrschte Sprache. Das erklärt sich bei seiner Herkunft aus Tarsus verhältnismässig leicht. Josephus hebt es zwar gerne hervor, dass er eine fremde Sprache schreibt, und er betont, welche Mühe ihm der Ausdruck in dieser fremden Sprache mache (antt. 1 7 20 263): aber der eitle Mann wäre doch sehr zornig auf die Gelehrten gewesen, die ihm das als bare Münze genommen haben. Tatsächlich schreibt er ein sehr flüssiges Griechisch,

dem man den Pharisäer aus Jerusalem nirgends anmerkt. Allerdings zog er zur Glättung des Ausdrucks sprachgewandte Mitarbeiter hinzu (contr. Apion 1 50); das kann man auch einem Mann empfehlen, der in seiner Muttersprache schreibt. Dabei hat er mit 26 Jahren zum ersten Male den Boden Palästinas verlassen und sofort in Rom eine ihm wichtige Sache mit Erfolg vertreten (vita 13). Er hat sich also in Palästina sein Griechisch angeeignet. Nun beweisen natürlich die griechischen Namen von Städten oder auch Einwohnern Palästinas so gut wie nichts für die Verbreitung der Kenntnis der griechischen Sprache. Die semitischen Namen haben sich auch sehr häufig jahrhundertelang trotz der offiziellen griechischen Bezeichnung erhalten: Akko hat den Namen Ptolemais, Bethschean den Namen Skythopolis, Kepharsaba den Namen Antipatris wieder abgeschüttelt, und die semitischen Namen sind noch heute erhalten; Rabbat-Ammon hat seinen schönen Namen Philadelphia wieder vergessen und heisst noch heute Ammân. Ebensowenig weisen Personennamen wie Philippus und Andreas auf griechische Sprachkenntnis ihrer Träger hin, sowenig jeder deutsche Jean französisch versteht. Josephus behauptet nun contr. Apion 1 49, dass nur er im römischen Lager vor Jerusalem die Berichte der Ueberläufer verstanden habe. Er setzt also voraus, dass diese Ueberläufer kein Griechisch sprachen. Er selber redet zu den Belagerten aramäisch (ἑβραίζων bell. Jud. 6 96), wo er nicht bloss von Johannes von Gischala, sondern auch von der Menge verstanden werden kann; auch Titus bedient sich eines Dolmetschers (6 327); nach 5 361 soll allerdings die aramäische Sprache des Josephus auf die Jerusalemer die Wirkung nur leichter hervorbringen, die auch durch die griechische hätte erzielt werden können. Eine ähnliche Auffassung liegt Act 21 40 22 2 vor: Die Menge schweigt schon, sobald sie merkt, das Paulus überhaupt zu ihr reden wird; aber wie sie hört, dass er in der Landessprache (τῇ Ἑβραίδι διαλέκτῳ) spricht, hält sie noch viel grössere Ruhe. Offenbar ist eine griechische Ansprache an das Volk nicht ganz ungewöhnlich; eine aramäische Ansprache wird aber allein von allen verstanden. Bezeichnend ist auch für die Sprachverhältnisse nicht nur Palästinas die Verwunderung des Militärtribunen von Jerusalem über das Griechisch des Paulus (Act 21 37 38); von dem Aegypter, der 4000 Sikarier in die Wüste geführt habe, wird vorausgesetzt, dass er sich mit seinen Leuten aramäisch verständigte. Man darf

also auch bei ägyptischen Juden keineswegs ohne weiteres den Gebrauch der griechischen Sprache voraussetzen. Keine Entscheidung bringt auch der Ausdruck Ἕλλην, den Josephus für die nichtjüdischen Einwohner der Städte Palästinas zu gebrauchen pflegt. Das Wort bezieht sich auf Religion und Lebensgewohnheiten, nicht auf Sprache und Abstammung; das zeigt am deutlichsten die Schilderung des Streites in Cäsarea bell. Jud. 2 266—270 und 284—292, wo die anfangs gewählte nationale Bezeichnung 2 266 Σύροι nachher dem Ausdruck Ἕλληνες weicht; in den Altertümern 20 173—178 182—184 ist der Ausdruck Σύροι beibehalten. Genau ebenso ist das Wort Ἕλλην auch von Paulus gebraucht z. B. Gal 2 3, wo Titus doch nur als Mann heidnischer Abkunft bezeichnet werden soll, und in der häufigen Gegenüberstellung von Juden und Hellenen Rom 1 14 16 2 9 10 3 9 10 12 I Kor 10 32 12 13 Gal 3 28 Kol 3 11; ebenso steht es in der Apostelgeschichte, vgl. namentlich 11 20 16 1 3 21 28. Dagegen gibt es noch mancherlei Tatsachen, die auf eine wirkliche Verbreitung der griechischen Sprache in Palästina schliessen lassen. Sicher war Griechisch die Amtssprache der römischen Behörden; die leitenden Männer mussten also diese Sprache verstehen, wenn sie auch, um ihre Sache vertreten zu lassen, gerne sich eines gebildeten Rhetors bedienten, wie des Tertullus Act 24 1—9, vgl. Jos. antt. 14 324. Oeffentliche Erlasse wurden wohl meistens nur in griechischer, in bestimmten Fällen in lateinischer und griechischer Sprache (Jos. antt. 14 191 197 319) gegeben; die Landessprache wurde wohl nur da angewandt, wo das bestimmte Interesse der Mitteilung an die Massen vorlag (so vielleicht bei der Kreuzesüberschrift: Joh 19 20). Bei der grossen Zahl aramäisch redender Heiden Palästinas ist es immerhin merkwürdig, dass das Verbot, den Innenvorhof des Tempels zu betreten, nur in griechischer und lateinischer Schrift veröffentlicht war (Jos. bell. Jud. 5 194 6 125). Ferner hatte schon Königin Alexandra Münzen mit nur griechischer Aufschrift prägen lassen; seit der Regierung des Herodes bis zum Aufstand gegen Rom waren alle semitischen (hebräischen) Buchstaben von den jüdischen Münzen wie überhaupt damals von den Münzen Palästinas verschwunden. Vor allem tritt sehr frühe in der jungen Christengemeinde in Jerusalem ein Gegensatz zwischen Hebräern und Hellenisten hervor, der sich nur als Gegensatz verschieden sprechender Judenchristen Jerusalems deuten lässt; und es ist hier nicht

bloss auf die Modetorheit fremdländischer Namen zurückzuführen, sondern weist sicher auf die griechische Umgangssprache der Leute hin, wenn die sieben zur Befriedigung der hellenistischen Christen gewählten Männer alle echt griechische Namen tragen (Act 6 1—6). Ebenso wird man kaum fehlgreifen, wenn man die Act 6 9 genannte Synagoge der Libertiner, Kyrenäer, Alexandriner, Kiliken und Asianer als gottesdienstliche Stätte der griechisch redenden Juden Jerusalems betrachtet; die Juden des Ostens und Nordsyriens sprachen wie die Juden Jerusalems aramäisch; die verkehrten in dieser Synagoge nicht. Wenn die Küstenstädte um ihres Handels willen viel griechisches Element in sich aufnahmen, so konnte Jerusalem um seiner westlichen Diaspora willen der griechischen Sprache nicht ganz fremd bleiben. Tatsache ist, dass das Aramäische und ebenso die von den Schriftgelehrten gepflegte neuhebräische Gelehrtensprache eine Unmenge griechischer Fremdwörter aus allen möglichen Lebensgebieten in sich aufgenommen hat: das beweist einen geistigen Austausch, der die Aneignung des Griechischen durch die Mehrzahl der Gebildeten voraussetzt. Es mag sein, dass die griechisch gebildeten Höfe, das griechische Theater, das Gericht des Statthalters, vielleicht auch die griechische Armeesprache — wobei aber nur an das eigentliche Kommando, nicht an die selbstverständlich in der Landessprache stattfindende Instruktion zu denken ist — zur Verbreitung der griechischen Sprache beigetragen haben. Kein grosses Gewicht möchte ich auf die Verwendung fremder Söldner in Palästina legen; sie dürften die aramäische Volkssprache ebensowenig umgestaltet oder auf ihre Verdrängung durch das Griechische hingewirkt haben, als heute etwas Aehnliches durch die vielen Tausende italienischer Arbeiter in Deutschland erreicht wird. Was die ersten christlichen Missionare betrifft, so scheint Barnabas das aramäische Sprachgebiet kaum überschritten zu haben; in Lystra, jenseits des Taurus, führte Paulus das Wort (Act 14 12). Philippus, einer der Sieben (Act 21 8), gehörte immer zum griechisch redenden Teil der Gemeinde. Simon Petrus aber bediente sich nach der glaubwürdigen Aussage des Papias eines Dolmetschers: das war einmal Markus, das andere Mal vielleicht ein sonst unbekannter Glaukias, auf den sich Basilides später berufen hat[1]; das schliesst nicht aus,

[1] Euseb. KG III 39 15, Klemens Al. strom. 7 106.

dass Petrus eine gewisse Kenntnis der griechischen Sprache besass. — Man wird sich ein annähernd richtiges Bild der Verhältnisse machen, wenn man sagt: die grosse Mehrzahl der Bevölkerung Palästinas kannte eine nicht ganz kleine Zahl griechischer Ausdrücke, die sie auch gelegentlich in der Landessprache verwandte; selbstverständlich waren das fast lauter Substantiva, selten ein Adjektiv, kaum ein Verbum: das entspricht dem Befund an Fremdwörtern im Aramäischen und Neuhebräischen. Damit konnte man allenfalls einen Griechen verstehen und sich ihm verständlich machen; aber man konnte nicht geläufig mit ihm sprechen und auch nicht einer längeren Rede folgen. Um dies zu können, musste man wie Josephus die Schulen besucht haben.

III. Den Griechen war zuerst die philistäische Küste bekannt geworden; daher nennt schon Herodot[1] das Land Palästina (ἡ Παλαιστίνη, ἡ Παλαιστίνη Συρίη). Die philistäische Küste war jetzt mit wichtigen hellenistischen Plätzen besetzt. Nicht bloss die alten Philisterstädte Gaza, Askalon und Asdod (= Azotus) waren neu aufgeblüht; auch Anthedon am Meer und das südliche Raphia waren wichtige Mittelpunkte hellenistischer Gesittung. Askalon hat weder den Hasmonäern noch Herodianern jemals gehört; eine verhältnismässig grosse Zahl griechischer Schriftsteller stammte aus dieser Stadt; der bekannteste ist der Lehrer Ciceros, der platonische Philosoph Antiochus, der etwa 79—69 der Akademie in Athen vorstand; sein Nachfolger war sein Bruder Aristus[2]. Antiochus forderte, dass die Menschen als Glieder einer grossen Familie einander lieben sollen[3]. Damit hat er der Philosophie einen Gedanken gegeben, der bald — mit anderer Begründung — durch die auch von Palästina ausgehende christliche Religion gepredigt werden sollte. Von philistäischen Städten werden im N. T. nur Gaza (Act 8 26) und Azotus (Act 8 40) genannt, beide in der Erzählung von der Bekehrung des äthiopischen Eunuchen. Act 8 26 wird Philippus aufgefordert, auf die von Jerusalem nach Gaza führende Strasse zu gehen: αὕτη ἐστὶν ἔρημος. Dieser Zusatz bezieht sich wohl auf die Strasse; wir hören, dass der Aethiopier auf seinem Wagen liest und dass

[1] 1 105 2 104 106 3 91 7 89.
[2] Zeller, Philosophie der Griechen III 1 S. 597—610.
[3] Cicero de fin. bon. et mal. 5 23 65 f., Acad. I 5 21.

sich Philippus an diesen Wagen hält: auf der sonst einsamen Strasse weiss er, an wen er gesandt ist (Act 8 29 30). Die Stadt Gaza selbst war durch Alexander Janäus zerstört, aber seitdem — freilich an anderer Stelle — wieder aufgebaut worden. Alt-Gaza wurde nun allerdings auch ἡ ἔρημος Γάζα genannt (vgl. Schürer II 87 68); und da die neue Stadt südlicher lag, so führte der Weg von Jerusalem nach Gaza zuerst über die Trümmerstätte. So ist eine sichere Erklärung nicht möglich.

IV. An diese philistäischen Städte schloss sich nun gegen Norden und Osten das Gebiet von Judäa (im engeren Sinne) an, etwa begrenzt durch die Städte Jamnia und Jope am Meer, Jericho in der Jordanniederung, Hebron im Süden und die Festung Masada im Südwesten. Das Gebiet um Hebron war das erst durch Johannes Hyrkan I. unterworfene und gewaltsam judaisierte Idumäa, das nun ganz die Schicksale von Judäa teilte. Herrschende Stadt war Jerusalem. Die Stadt ist 52 km vom Mittelmeer, 22 km vom Toten Meer entfernt; sie liegt bis zu 789 m über dem Spiegel des Mittelmeers, bis zu 1183 m über dem Spiegel des Toten Meeres. Durch zwei scharf eingeschnittene Täler, das von Nordwesten nach Südosten laufende Hinnomtal und das von Norden nach Süden im Osten der Stadt laufende Kidrontal war die Lage der Stadt im allgemeinen bestimmt; eine leichtere, auch von Norden nach Süden ziehende, Talsenkung, das Tyropöon, schied den niedrigeren Berg Zion im Osten (jetzt 744 m über dem Mittelmeer) von der höher gelegenen Oberstadt (jetzt 777—789 m). Auf dem Zion lag der Tempel (§ 18), auf einer Erhebung südlich des Tempelbergs die Unterstadt, die aber durch die Talsenkung des Tyropöon hin sich bis zur Oberstadt hinauf erstreckte. Im Nordwesten schloss sich unmittelbar an den Tempel auf der im Norden der Stadt sich langsam erhebenden Ebene die Burg Antonia an, die von den Hasmonäern gebaut war und die unter den römischen Prokuratoren als Kaserne für die Besatzung von Jerusalem diente, nämlich für eine Kohorte (σπεῖρα) mit ihrem Militärtribun (χιλίαρχος), einige Abteilungen Leichtbewaffneter und Reiter (Act 21 31 32 23 23 Jos. bell. Jud. 5 244); man stieg vom Tempelvorplatz auf Treppen zu dieser Burg empor (Act 21 35). Die nördliche um die Burg sich lagernde Vorstadt hiess Betzeta. Im Osten der Oberstadt, unmittelbar dem Tempel gegenüber und durch eine Brücke mit ihm verbunden, lag der Palast der hasmonäischen Könige; zwischen

dem Gebäude selbst und der Brücke lag eine säulenumgebene Terrasse, der Xystos. Herodes baute sich einen Palast an der Nordwestecke der Oberstadt, gross genug, um zugleich als eine Kaserne und Burg zu dienen, mit drei mächtigen Türmen nach der Nordseite, die er Hippikus, Phasael und Mariamme nannte; der Phasaelsturm ist als Turm der Zitadelle noch heute vorhanden. Dieser Palast des Herodes ist auch das Prätorium des Pilatus, in dem Jesus verurteilt und von den Soldaten verspottet wurde (Mk 15 16). Nun war Jerusalem von mehreren Mauern umgeben. Die älteste Mauer führte von der Brücke zum Tempelberg und dem Hasmonäerpalast aus unmittelbar zum Palaste des Herodes, so dass der Hippikusturm in ihrer nordwestlichen Ecke stand; dann wandte sie sich der Höhe des Berges folgend nach Süden und Osten, stieg bis zur Siloahquelle im Süden der Stadt hinab und umschloss die Unterstadt mit dem Hügel Ophla, bis sie wieder an die Tempelmauer im Osten anstiess. Eine zweite Mauer sollte die Vorstadt schützen, die zwischen der Burg Antonia und der Oberstadt entstanden war. Der Lauf dieser Mauer lässt sich nicht mehr genau feststellen; so lässt sich auch nicht entscheiden, ob die Ueberlieferung den Platz des Kreuzes und Grabes Jesu an der richtigen Stelle zeigt. Die von Agrippa I. begonnene, aber erst während des Krieges mit Rom rasch vollendete dritte Mauer schloss noch einen viel weiteren Bezirk im Norden ein; sicher ist nur, dass sie auch beim Hippikusturm einsetzte und dass in ihrer Nordwestecke an der höchsten Stelle der Stadt (789 m über dem Mittelmeer) der Psephinusturm gestanden hat; von ihm sind noch Reste in der sog. Goliathsburg erhalten[1]. Innerhalb der ältesten Mauer, am Ausgang des Tyropöontales, ist die Siloahquelle mit einem Teich von 16 m Länge und 5,6 m Breite; dahin schickte Jesus nach Joh 9 7 den Blindgeborenen. Nicht allzu weit vom Siloahteich war das Grab Davids, das Johannes Hyrkan und Herodes plünderten und von dessen Vorhandensein in Jerusalem auch Act 2 29 die Rede ist (Neh 3 16). Das heute beim sog. Cönaculum gezeigte Grab des David liegt vielleicht etwas zu weit nach Westen. Im Osten fällt der Tempelberg schroff ab zu dem 50—60 m tiefer liegenden Kidrontal, wo eine nicht zu prüfende Ueberlieferung Gethsemane am Fusse des

[1] Vgl. die klare Schilderung der Stadt und ihrer turmgekrönten Mauern bei Jos. bell. Jud. 5 136—176.

Oelbergs zeigt. An einem südöstlichen Vorsprung des Oelbergs, durch ihn von Jerusalem 15 Stadien (Joh 11 18 = 40 Minuten), getrennt, liegt Bethanien (heute El Azarîje) mit vielen Feigen-, Oel-, Mandel- und Johannisbrotbäumen[1]; von der Höhe des Oelbergs (818 m) erblickt man scheinbar ganz nahe das etwa 20 km entfernte Tote Meer, zu dem man über 1200 m hinabsteigen müsste (Bädeker-Benzinger S. 95). Hier hat Jesus das Wort gesprochen von dem Glauben, der Berge ins Meer stürzt (Mk 11 23). In einer Einsattelung des Oelbergs sucht man seit dem Mittelalter die Stelle von Bethphage, woher sich Jesus das Eselsfüllen zum Einzug nach Jerusalem bringen liess (Mk 11 1). Wegen der Reihe der Aufzählung an dieser Stelle (erst Bethphage, dann Bethanien — entgegen der Richtung des Weges Jesu) vgl. die Aufzählung der Stationen an der via Appia Act 28 15, wo auch das entferntere Ziel zuerst angegeben ist; der Erzähler nimmt Mk 11 1 seinen Standpunkt in der Hauptstadt.

Jerusalem war nicht bloss die Hauptstadt, es war die heilige Stadt der Juden (Mt 4 5 ἡ ἁγία πόλις; Jos. antt. 20 118 ἡ ἱερὰ πόλις; Philo in Flacc. 7 ἡ Ἱερόπολις); die Juden sind die Kinder Jerusalems (Lk 13 34 Mt 23 37); um Jerusalem als den Ort, den Gott erwählt hat, hatte sich die nachexilische Gemeinde gesammelt. Freilich trug diese Stadt, namentlich seit der Zeit des Herodes, auch in ihrem Aeusseren die Zeichen der hellenistischen Bildung: schon zur Zeit Antiochus' IV. gab es hier ein Gymnasium 1 Makk 1 14; Herodes baute Theater und Amphitheater und stiftete zu Ehren des Kaisers vierjährig wiederkehrende Spiele (Jos. antt. 15 268); auch ein Hippodrom war vorhanden (Jos. antt. 17 255 bell. Jud. 2 44). Bei allen Bauten des Herodes, auch bei seinem Palast und beim Umbau des Tempels, war der griechische Stil massgebend (bell. Jud. 5 176—182; § 18). Aber trotzdem blieb diese Stadt der Herd des eigentlich jüdischen Lebens; Judäa ist das Gebiet von Jerusalem (Mk 1 5 3 8). Aus der Gewohnheit, Jerusalem als den Ausgangs- und Zielpunkt alles vom Judentum ausgehenden Lebens zu betrachten, erklärt es sich, dass die altchristliche Ueberlieferung das Leben des Erlösers und seiner ersten Gemeinde immer mehr an Jerusalem knüpfte.

[1] Das Bethanien in Peräa, welches Joh. 1 28 10 40 von Bethanien bei Jerusalem Joh. 11 1 18 deutlich unterschieden wird, hat schon Origenes nicht mehr auffinden können. Ebensowenig ist das wasserreiche Ainon bei dem ebenfalls unbekannten Salem in Judäa (Joh. 3 23) nachweisbar.

Sehr deutlich liegt dieser Vorgang bei der Auferstehungsgeschichte vor Augen. Mk 16 7 werden die Jünger, wie schon 14 28 nach Galiläa verwiesen, wo sie ihren Herrn schauen sollen; Mt 28 9 10 sehen wenigstens die Frauen den Auferstandenen schon in Jerusalem; bei Lk (24 6) wird Galiläa nur noch genannt als das Land, in welchem Jesus schon von seiner Auferstehung gesprochen hat; er erscheint aber nach seiner Auferstehung seinen Jüngern nur in und bei Jerusalem und gebietet geradezu seinen Jüngern in Jerusalem zu bleiben (24 49). Ebenso weiss Joh 20 nur von Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem. — Aber auch die Kindheitsgeschichte gibt Mt 2 1—6 durch die nach Jerusalem kommenden Magier und Lc 1 5—25 2 22—38 41—52 durch die Verkündigung der Geburt des Täufers, die Darstellung Jesu im Tempel und das Erlebnis des Zwölfjährigen vielfache Anknüpfungspunkte an Jerusalem. Im Johannesevangelium hat sich diese Beziehung auf Jerusalem über die ganze Wirksamkeit Jesu hingezogen[1]. Ebenso ruht die Apostelgeschichte auf der Anschauung, dass das Christentum sich von Jerusalem aus verbreitet habe (1 1—8 1). Die elementare Macht, mit der sich diese Anschauung Geltung verschaffte, wird in einer Vergleichung von Rom 5 19 (zum Ausdruck vgl. Act 5 16) und Gal 1 13—24 sichtbar. Das Richtige leuchtet noch I Thess 2 14 15, ferner Gal 1 22 durch, wo von den Gemeinden Judäas in der Mehrzahl gesprochen wird.

V. Ausser Jerusalem und den zu seiner nächsten Umgebung gehörigen Dörfern Bethanien und Bethphage werden aus dem Gebiet von Judäa noch erwähnt Jope, Lydda, Emmaus, Bethlehem und Jericho. Jope (heute Jafa) war der streng jüdische Ankerplatz Palästinas, seitdem der Makkabäer Simon die heidnische Bevölkerung vertrieben und durch jüdische Ansiedler ersetzt hatte (1 Makk 13 11); auch nach der Eroberung durch Antiochus VII. Sidetes und nach der „Befreiung“ durch Pompejus kam die Stadt bald wieder in den Besitz der Juden[2]. Aber dieser alte Ankerplatz hat keinen Hafen[3]; das anlandende Schiff muss durch gefährliche Klippen hindurch: so trat Jope zurück, seit Herodes die Hafenstadt Cäsarea neu angelegt hatte, die freilich heidnischen Charakter trug. In Jope wohnt nach Act 9 36—43

[1] 2 13—3 21 5 1—47 7 10—10 39 12 12—20 29.
[2] S. § 6 VII, X; § 7 I.
[3] Jos. bell. Jud. 3 419 ἀλιμένου δ' οὔσης φύσει τῆς Ἰόπης.

Petrus; hier erweckt er die Tabitha; wenn er Act 10 von Jope nach Cäsarea gerufen wird, so bedeutet schon diese Reise als solche den Uebergang des Christentums von rein jüdischem auf heidnischen Boden. — Lydda (heute el-Ludd), ein nicht unbedeutender Ort, wo Petrus den gichtbrüchigen Aeneas heilt, liegt nur drei Stunden südöstlich von Jope in der Ebene Saron (Act 9 32—35). — Emmaus wird Lk 24 13 als Ziel der beiden Wanderer gedacht, das sie abends erreichen und von dem aus sie nach Jesu Verschwinden sofort wieder nach Jerusalem zurückkehren, wo sie die Jünger noch beisammen finden (Lk 24 28 29 33). Die Entfernungsangabe v. 13 schwankt in den Handschriften zwischen 60 (ABD) und 160 Stadien (ℵ); nur die erste Entfernung (= 2¼ Stunden) passt in die Erzählung des Lukas, nur die zweite (= 6 Stunden) auf das aus der Geschichte bekannte Emmaus (heute Amwas) an der Strasse von Jerusalem nach Jope. Nun erwähnt aber Josephus bell. Jud. 7 217 einen Ort Ammaus, den Vespasian nach dem Krieg 800 Veteranen zur Ansiedlung gab, 30 Stadien von Jerusalem. Damit kann er nicht das bekannte Emmaus meinen, das er schon vorher genannt hat: er nennt Ammaus ausdrücklich ein χωρίον im Gegensatze zum vorhergehenden Begriff πόλις. Ist somit die Existenz dieses Ammaus in der Nähe von Jerusalem erwiesen, so kann auch die Beziehung der Erzählung des Lukas auf diesen Ort nicht zweifelhaft sein. Ob aber Emmaus nun auch mit dem 34 Stadien von Jerusalem entfernten Kulonije (= colonia) gleichgesetzt werden darf, wird sich kaum je entscheiden lassen. — Bethlehem, 1¼ Stunde südlich von Jerusalem, hat jetzt etwa 7000 Einwohner, war aber zur Zeit Jesu wohl kleiner. Als Geburtsort Davids gilt es auch als der des Messias und somit Jesu[1]. — Jericho im Jordangau, etwas über 1000 m unter Jerusalem (270 m u. d. M.) war berühmt wegen der Dattelpalmen und Balsamstauden in seinem Gebiet, die reiche Einkünfte brachten, weil sie nur hier so gediehen[2]. Josephus hebt aber auch scharf hervor, dass es sich um eine Oase handelt. Den Weg von Jerusalem nach Jericho nennt er 4 474 ἔρημον καὶ πετρώδες, den Weg von Jericho nach dem Jordan und Toten Meer zwar ebener, aber ebenso einsam und unfruchtbar. Auf die erste Strecke verlegt Jesus das Gleichnis vom barm-

[1] Lk 2 11 Joh. 7 42 Mt 2 5 6 = Mich 5 1; Mt 2 1 22 23 Lk 2 4—7 39.

[2] Strabo 16 41 Diodor. Sic. II 48 4 Jos. bell. Jud. 4 459—475.

herzigen Samariter (Lk 10 30). Jericho besass ein Schloss mit grossen Teichanlagen, Theater, Hippodrom und Amphitheater[1]. In einer so reichen Stadt mit weltbekanntem Ausfuhrhandel brauchte man höhere Finanzbeamte (der kleine Oberzollmeister Zakchäus Lk 19 1—10). Zum Bild einer solchen Stadt gehört aber auch der blinde Bettler an der Landstrasse Mk 10 46—52.

VI. Die Bewohner der Landschaft Samaria (Σαμαρεῖται Lk 10 33 17 16 bei Jos. bell. Jud. 1 63 antt. 9 288—290 11 88 302 Χουθαῖοι, 13 256 Κουθαῖοι, in der Mischna כּוּתִים, vgl. II Kön 17 24 ff.) hatten ihren besonderen Kultus durch einen aus der jüdischen Gemeinde von Nehemia ausgestossenen Sprössling der hohenpriesterlichen Familie erhalten. Dieser hatte eine Nichtjüdin geheiratet und wollte sich nicht durch Nehemia von ihr scheiden lassen. Mit ihm trat eine Reihe von Priestern und Leviten aus der Gemeinde aus und gründete eine eigene Gemeinde mit einem Tempel auf Garizim[2]. Im Anschluss an diesen Kult hatten die Samariter nicht nur die israelitische Vätersage übernommen (Joh 4 12), sie erwarteten auch den Messias (Joh 4 25) und fügten sich im ganzen der religiösen Sitte der Juden (Lk 17 14—16). Von den Juden wurden sie aber gemieden (Mt 10 5), und sie selbst nahmen nach Jerusalem wallfahrtende Juden nicht auf (Lk 9 53); beide Völker verkehrten nicht miteinander (Joh 4 9). Trotzdem ging der gewöhnliche Pilgerweg von Galiläa durch Samaria nach Jerusalem (Jos. antt. 20 118 Joh 4 4). Der Tempel der Samariter auf Garizim war von Johannes Hyrkan zerstört (Jos. antt. 13 256; bell. Jud. 1 63); doch beten und opfern sie noch heute daselbst (vgl. Joh. 4 20). Somit hatten die fünf Stämme der Samariter (II Kön 17 24) ihre heimische Religion (II Kön 17 30 31) zu Gunsten der jüdischen aufgegeben, ohne dass die Juden sie als Glaubensgenossen anerkannten (Joh 4 16—18). In der Nähe des heiligen Berges der Samariter lag Sychar (Joh 4 5), heute Askar, 25 Minuten von Nablus, dem alten Sichem, das Jakob nach Gen 48 22 Joseph schenkte. Der seit dem 4. Jahrhundert gezeigte Jakobsbrunnen ist eine Zisterne von bedeutendem Umfang (2,3 m weit). Aber eine Zisterne kann nicht πηγὴ τοῦ Ἰακώβ heissen, und die Samariterin meint 4 11, in der Tiefe des Brunnens sei lebendiges Wasser zu finden. Aber der alte Boden des

[1] Jos. antt. 15 54 17 161 175 194 bell. Jud. 1 407 417 437 659 666.
[2] S. § 5 I; vgl. Stade, Gesch. d. V. Israel II 188—191.

Brunnens ist jetzt verschüttet. Doch hat Askar auch eigenes Quellwasser. Die Lage am Nordostabhang des Garizim passt zu der Erzählung (Bädeker-Benzinger S. 218, 224). Wesentlich heidnisch-hellenistischen Charakter trugen die sonst im N. T. erwähnten Städte der Landschaft Samaria. Cäsarea, heute Kaisarije, das alte Stratonsturm (Στράτωνος πύργος) war seit seiner Neugründung durch Herodes der beste Hafen Palästinas, wie eine der schönsten Städte des Landes (§ 7 III). Der Königspalast des Herodes war später die regelmässige Wohnung der Prokuratoren, welche die heidnische Hafenstadt der jüdischen Binnenstadt Jerusalem vorzogen (Act 23 35 τὸ πραιτώριον τοῦ Ἡρώδου, vielleicht auch Phil 1 13). In Cäsarea stand das meiste Militär; die Apostelgeschichte erwähnt 10 1 eine σπεῖρα Ἰταλική und 27 1 eine σπεῖρα Σεβαστή: also cohors Italica und cohors Augusta. Nun werden von Jos. antt. 19 365 in einem Bericht über die Vorgänge nach dem Tod Agrippas I. (44 n. Chr.) und wieder bell. Jud. 3 66 in einem Bericht über das Heer Vespasians beide Male eine Reiterschwadron und fünf Kohorten Fussvolk aus Cäsarea genannt; nach antt. 19 365 sind das die aus Cäsarea und Sebaste (= Samaria) ausgehobenen Truppen. Da nun die so zu berechnende Truppenzahl merkwürdigerweise mit der Zahl der 3000 Sebastener zusammenstimmt, die nach Jos. bell. Jud. 2 52 ff. nach des Herodes I. Tod auf seiten der Römer kämpften, so glaubt Schürer wohl mit Recht, dass diese Truppen von Archelaus, dann von den Römern, dann von Agrippa I., dann wieder von den späteren Prokuratoren übernommen worden seien. Fraglich ist nur, ob diese fünf Kohorten mit einer Reiterschwadron die ganze spätere Besatzung von Cäsarea ausmachten. Die 3000 werden nur als ein Teil der Truppen des Herodes bezeichnet, und antt. 19 365 weist der gewählte Ausdruck deutlich darauf hin, dass diese Cäsarenser und Sebastener nur ein Teil der in Cäsarea befindlichen Truppen waren. (Claudius will sie nach Pontus verschicken „τῶν δ' ἐν Συρίᾳ Ῥωμαικῶν ταγμάτων ἐπιλέξαι στρατιώτας κατ' ἀριθμοὺς καὶ τὸν ἐκείνων ἀναπληρῶσαι τόπον“: er will also aus den römischen Legionen in Syrien die entsprechende Truppenzahl — zu den noch in Cäsarea befindlichen Truppen — hinzufügen und so die entstandene Lücke ausfüllen.) Es steht also nichts im Weg, dass schon zur Zeit des Agrippa und durch ihn von den ersten Prokuratoren übernommen auch eine cohors Italica in Cäsarea stand: der Name weist darauf hin,

dass in ihr römische Bürger dienten (s. SCHÜRER I 460—463). Uebrigens hatten ausser Cäsarea und Jerusalem noch mehrere andere Plätze der Provinz Judäa eine kleine, wesentlich aus syrischen Truppen bestehende Besatzung. — Eine wichtige Station auf der Strasse von Jerusalem nach Cäsarea war das schon von Alexander Janai (s. § 6 IX) befestigte Kepharsaba, das Herodes neu anlegte und zu Ehren seines Vaters Antipatris nannte[1]. Viel umfassender noch war die Neugründung des schon von Alexander d. Gr. kolonisierten Samaria unter dem Namen Sebaste (heute Sebastije). Diese Stadt ist wohl Act 8 5 mit dem Ausdruck ἡ πόλις τῆς Σαμαρείας gemeint.

VII. Wie im Süden die Philisterstädte, so gehörte im Norden die altberühmte Handelsstadt Akko-Ptolemais (Act 27 7) niemals zum eigentlich jüdischen Gebiet; nach Jos. bell. Jud. 2 477 töteten die heidnischen Einwohner bei Beginn des Krieges gegen Rom 2000 Juden und hielten noch ausserdem viele gefangen. Das Gebiet von Ptolemais war das südwestliche Nachbarland Galiläas (Jos. bell. Jud. 3 38). Nicht erwähnt wird im N. T. die nächst Tiberias bedeutendste Stadt Galiläas, die den Herodianern gehörte, Sepphoris (Saffûrije). Kaum eine Stunde südlich davon liegt die Vaterstadt Jesu Nazara oder Nazaret (Mt 4 13 τὴν Ναζαρά indecl., Ναζαρέτ Mk 1 9 Mt 2 23 Lk 1 26 2 4 39 51 Joh 1 45 46; Ναζαρέθ Mt 21 11 Act 10 39; Jesu πατρίς Mk 6 1, vgl. Lk 4 16). Die Einwohner heissen Ναζαρηνός (Mk 1 24 Lk 4 34) oder Ναζωραῖος Mt 2 23 26 71 Lk 18 37 Joh 18 5 Act 2 22 (24 5 οἱ Ναζωραῖοι Anhänger des Nazaräers = Christen). Nach Lk 4 29 lag Nazaret auf einem Hügel; damit ist wohl der Dschebel es-Sîch gemeint, an dessen südlichem Abhang heute die Stadt En-Nâsira liegt mit 6500 Einwohnern. Die Höhe des Dschebel es-Sîch (488 m ü. M.) bietet weite Aussicht, freilich nicht so umfassend wie der in 2 1/2 Stunden von Nazaret aus erreichbare, östlich davon gelegene Tabor (562 m ü. M.) mit seinen bewaldeten Abhängen, üppigen Wiesen und vielem Wild. Aus der Marienquelle bei Nazaret, der einzigen des Ortes, hat Jesus sicher getrunken. In der Nähe von Nazaret sucht man das Kana von Joh 2 1 4 26 21 2 entweder in Kânat el Djelîl (genau = Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας an den drei angeführten Stellen) etwa eine Stunde nördlich von Sepphoris oder in Kafr Kennâ, fünf Viertelstunden

[1] Act 23 31 Jos. antt. 16 142 bell. Jud. 1 417.

nordöstlich von Nazaret. Nain (Lk 7 11 ff.) liegt etwas über eine Stunde südsüdöstlich von Nazaret am Fuss des Nebî Dachî. — Von Nazaret aus erreicht man in 4 1/2—6 Stunden die ehemalige Hauptstadt des Herodes Antipas, Tiberias (heute Et-Tabarîje) s. § 8 V. Die Stadt wird im N. T. erwähnt Joh 6 23; der See, der noch heute Bahr-et-Tabarîje heisst, ist Joh 6 1 21 1 als ἡ θάλασσα [τῆς Γαλιλαίας] τῆς Τιβεριάδος bezeichnet, bei Jos. bell. Jud. 3 57 als ἡ πρὸς Τιβεριάδα λίμνη oder 4 456 ἡ Τιβεριέων λίμνη. Der See von Tiberias, der 208 m unter dem Meeresspiegel liegt, bildet vom Einfluss des Jordans im Norden bis zu dem noch südöstlich vom Ausfluss des Jordans gelegenen Samach ein harfenähnliches Oval, daher יָם־כִּנֶּרֶת Num 34 11 u. ö.; seine grösste Breite zwischen El-Medschdêl und Kursi beträgt 9 1/2, seine grösste Länge zwischen El Aradsch und Samach 21 km. Für die evangelische Geschichte kommt nur die nordwestliche Uferstrecke zwischen El-Medschdel (Magdala, Heimat der Maria Magdalena? Mk 15 40 Lk 8 2) und El Aradsch mit wenigen gegenüberliegenden Punkten, von denen aber nur Kursi benannt werden kann, in Betracht. Das heute armselige Dorf Medschdel ist vielleicht Mt 15 39 erwähnt (besser bezeugt: Μαγαδάν). Hier öffnet sich die Ebene Gennesaret (heute el-Ruwêr), von deren ehemaliger Kultur (Jos. bell. Jud. 3 516—521) jetzt nicht mehr viel zu sehen ist, die aber auch dem See einen Namen gab (Lk 5 1 λίμνη Γεννησαρέτ, Jos. bell. Jud. 3 506 λίμνη Γεννησάρ; Targum zu Num 34 11: יַם גִּנֵּיסַר); sie ist 20 Minuten breit und eine Stunde lang. Zwei Stunden weiter nach Norden liegt am Ufer das Dorf Tell-Chum (wohl = Καφαρναούμ, Kapernaum). Merkwürdigerweise nennt Jos. bell. Jud. 3 519 mit dem Namen Καφαρναούμ die Quelle, der er die Fruchtbarkeit der Gennesaretebene zuschreibt, also wohl die sog. runde Quelle 25 Minuten nordwestlich von Medschdel (Bädeker-Benzinger S. 257). Dagegen meint Josephus den aus den Evangelien bekannten Ort Kapernaum, wo er Vita 403 erzählt, dass er nach einem glücklichen Treffen gegen die Truppen Agrippas II. westlich von Julias (= Bethsaida) verwundet in ein Dorf gebracht worden sei, dessen Name in den Handschriften zwischen Κεφαρνωκός und Καφαρνωμώς schwankt. Tell Chum, dessen Name mit dem von Kephar Nachum verwandt sein dürfte, war der nächste Ort am See, der von dem geschilderten Schlachtfeld aus zu erreichen war. In Kapernaum lag unter Herodes Antipas nach Lk 7 1—10 Mt 8 5—13 eine kleine

Besatzung; ausserdem war hier eine Zollstation Mk 2 14: beides passt an den ersten grösseren Ort, der von Bethsaida-Julias, einer Stadt des Philippus, aus im Gebiet des Antipas zu erreichen war. Die Synagoge von Kapernaum, welche der Centurio daselbst gebaut hat (Lk 7 5), findet man in den Resten einer grossen, etwa 23 m langen und 17 m breiten Basilika mit drei Eingängen an der Südseite, vier Reihen korinthischer Säulen und reich verzierten Oberschwellen; tatsächlich ist aber diese Synagoge, wie acht ganz ähnliche in der nördlichen Nachbarschaft von Tell Chum, wohl erst um 200 n. Chr. erbaut worden (Schürer II 445 59). Eine Stunde steilen Anstiegs nördlich von Tell Chum liegen die Trümmer von Kerâze mit überreich verzierter Synagoge, die auch erst aus der Zeit um 200 stammen wird. Von einem Felsvorsprung bei Kerâze schaut man über den See. Kerâze ist Chorazin (Mt 11 21 Lk 10 13).

VIII. Ein Ort Bethsaida, in der Nähe des Gennesaretsees, wird im N. T. mehrfach erwähnt. Lk 9 10 liegt ein Fehler vor: die Speisung der Fünftausend wird in die Stadt Bethsaida statt in eine menschenleere Gegend verlegt. Nach Mk 6 45 lag Bethsaida beim See; nach 8 23 war es ein Dorf; nach Mt 11 21 Lk 10 13 hat Jesus hier viel, aber vergebens gewirkt; nach Joh 1 45 stammen Philippus, Petrus und Andreas aus Bethsaida, das 12 21 zu Galiläa gerechnet wird. Nun erzählt Jos. antt. 18 28, der Tetrarch Philippus habe dem Dorf Bethsaida am Gennesaretsee durch Herbeiführung von Kolonisten und sonstige Hebung die Bedeutung einer Stadt gegeben, die er nach der Tochter des Kaisers Julias nannte; nach bell. Jud. 2 168 gehörte diese Stadt zur unteren Gaulanitis, die Gaulanitis bildet neben dem Gebiet der Städte Hippos und Gadara die Ostgrenze Galiläas (bell. Jud. 3 37); nach bell. Jud. 3 515 fliesst der Jordan kurz vor seinem Eintritt in den Gennesaretsee an Bethsaida vorbei, wozu vita 399 stimmt. Zu dieser Lage des Ortes passt der Bericht Mk 8 22 vortrefflich: Jesus kommt nach Bethsaida auf dem Weg vom Ostufer des Sees v. 13 in die Dörfer von Cäsarea Philippi; da muss er die Gegend östlich vom Jordan hinaufziehen. Durch ein Bethsaida am Westufer des Sees in Galiläa hätte er damals weder ziehen können noch dürfen, vgl. Mk 8 10—13. Etwas anders liegt die Sache Mk 6 45, wo die Jünger von dem einsamen Ort, da Jesus die Fünftausend speist, nach Bethsaida übersetzen sollen, aber 6 53 nach heftigem Sturm in Gennesaret landen.

Aber es geht doch nicht an, neben dem bekannten Bethsaida ein sonst unbekanntes an demselben See anzunehmen, weil die Jünger damals wegen des Sturmes ihr Reiseziel verfehlt haben. Aber Mk 8 23 26 heisst Bethsaida ein Dorf; wenn Philippus das Dorf Bethsaida der Tochter des Augustus zu Ehren Julias genannt hat, so musste das schon zwischen 4 und 2 v. Chr. geschehen, da Julia 2 v. Chr. wegen Sittenlosigkeit verbannt wurde. Nun hätte Jesus in einer hellenistischen Stadt schwerlich viel gewirkt; aber es fehlt auch jede weitere Nachricht darüber, dass dieses durch den Willen seines Herrschers zur Stadt erhobene und mit einem griechischen Namen beschenkte Dorf tatsächlich hellenisiert wurde. Die Erzählung der Evangelien scheint zu beweisen, dass die Bevölkerung diese Laune ihres Herrschers wenig beachtet hat. Der Name Bethsaida wurde ebenso festgehalten, wie die Namen Akko, Bethschean, Kepharsaba, Rabbatammon usw. Vielleicht verdanken die beiden Jünger Jesu, Philippus und Andreas, die nach Joh 1 45 aus Bethsaida stammen, ihre griechischen Namen dem Hellenisierungsbefehl des Philippus; da sie wohl ihre Namen von Kind auf geführt haben, so liesse sich auch daraus auf eine verhältnismässig frühe Umwandlung von Bethsaida in Julias schliessen. Irrtümlich ist es nach Josephus, wenn Bethsaida — das ja allerdings an der Grenze Galiläas lag — Joh 12 21 zu Galiläa gerechnet wird. — Fraglich ist, zu welcher Stadt der syrischen Dekapolis (s. § 10 IIIa) der von Jesus am Ostufer des Gennesaretsees geheilte Dämonische gehörte, nach dessen Heilung die Schweine in den See stürzten. Mk 5 1 Lk 8 26 37 ist Land und Nachbargebiet der Gerasener genannt; die Stadt dieses Gebietes ist dem See nahe genug, dass man zu Jesus herauskommt. Nun glaubte schon Origenes hier korrigieren zu müssen; er ersetzte Gerasa durch Gergesa, weil die Stadt Gerasa, 1—2 Stunden nördlich vom Jabok, in das geographische Bild dieser Erzählung nicht passe[1]. Aber auch die für Mt 8 28 gutbezeugte Lesart Γαδαρηνῶν dürfte auf ähnlicher Korrektur beruhen. Die Stadt Gadara lag auf einer Höhe südlich vom Jarmuk. Also selbst, wenn ihr Gebiet sich wirklich bis zum Gennesaretsee erstreckt hat, so konnte doch nicht erzählt werden, dass Hirten von dem Ufer rasch nach Gadara flohen und die Leute von dort zu Jesus herauskamen. Dagegen liegt

[1] Tischendorf ed. VIII crit. mai. zu Mt 8 28.

Medschdel gegenüber die von einer Mauer umschlossene Trümmerstätte Kursi, und in der Nähe dieses Ortes sind steile Abstürze in den See häufig. Dieser, sonst im Altertum nicht erwähnte, aber der Wirkungsstätte Jesu nahe gelegene Ort dürfte unter dem Gerasa der Evangelien gemeint sein. — Die nördlichste Stadt jüdischen Gebietes, die im N. T. erwähnt wird, ist Cäsarea Philippi (früher Paneas, heute Baniyas). Als Hauptstadt eines mehrere Dörfer umfassenden Gebietes wird sie Mk 8 27 Mt 16 13 erwähnt. In ihr hatte schon Herodes I. einen Augustustempel gebaut, dessen Bild den Münzen des Philippus, des Neugründers der Stadt, aufgeprägt ist. — Das südliche Ostjordanland greift in die neutestamentliche Geschichtserzählung nicht ein. Aus Josephus (antt. 18 119) wissen wir, dass Machärus im Osten des Toten Meeres der Ort der Gefangenschaft und Hinrichtung des Täufers Johannes gewesen ist.

§ 10. Die römischen Provinzen im Neuen Testament.

Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, Mommsen, Römische Geschichte V, Schürer I 302—337 (Syrien) 726—744 (Arabien).

I. Schauplatz der im N. T. berichteten Geschichte ist im wesentlichen der Osten des römischen Reiches. Doch reichen die Pläne des Apostels Paulus bis Spanien (Rom 15 24 28), und II Tim 4 10 ist wahrscheinlich nicht von Galatien die Rede, sondern von Gallien[1]. Das sind die westlichsten Gebiete Europas, die genannt werden. Im Osten und Süden reicht dagegen der Blick neutestamentlicher Schriftsteller über die Grenzen des römischen Reiches hinaus. Jenseits des Euphrats, also im parthischen Reich, lebte eine weitverzweigte jüdische Diaspora, die bei der Aufzählung der Zeugen des Pfingstwunders Act 2 9 wohl um ihrer ausländischen Art willen den Reigen führt: Parther, Meder, Elamiten und Bewohner Mesopotamiens (§ 29). — Babylon wird mehrfach erwähnt, doch rein geschichtlich (Mt 1 11 12 17 Act 7 43) oder als Typus einer gottfeindlichen Stadt, mit dem Rom gemeint ist (Apk 14 8 16 19 17 5 18 2 10 21); auch I Petr 5 13 dürfte Rom gemeint sein, da der Brief sich an die Christen des römischen Kleinasiens nach 1 1 richtet und da Petrus nach I Kor 1 12 9 5 und nach dem Zeugnis des Klemens Alexan-

[1] Γαλλίαν ℵ C Euseb. und Epiphanius, auch Γαλατίαν ADE deuten die Kirchenväter auf Gallien: s. Tischendorf ed. VIII crit. mai. z. d. St.

drinus bei Euseb KG VI 14 5 6 im Abendland und speziell in Rom gepredigt hat. — Arabien (Gal 1 17 Act 2 11) war ein bundesgenössischer Staat des römischen Reiches, vielleicht mit etwas grösserer Selbständigkeit als der jüdische Staat der Herodianer, und zur Stellung von Hilfsvölkern verpflichtet. Das Gebiet reichte vom Roten Meer bis zum Euphrat (Jos. antt. 1 221); die Hauptstadt war Petra, der herrschende Stamm die Nabatäer mit dem Wohnsitze im Osten der Sinaihalbinsel. König der Nabatäer war von 9 v. bis 40 n. Chr. Aretas IV. (II Kor 11 32). Ein Ethnarch dieses Aretas konnte die Ausgänge der Stadt Damaskus bewachen, um Paulus zu greifen. ἐθνάρχης ist der Oberste einer Volksgemeinde: der Makkabäer Simon, Hyrkan II. und Archelaus führten diesen Titel (s. §§ 6, 7, 8). Andererseits hatte die Judenschaft in Alexandria einen Ethnarchen zu ihrem Haupt (Strabo bei Jos. antt. 14 117: καθίσταται ... ἐθνάρχης αὐτῶν ὃς διοικεῖ τε τὸ ἔθνος καὶ διαιτᾷ κρίσεις καὶ συμβολαίων ἐπιμελεῖται καὶ προσταγμάτων ὡς ἂν πολιτείας ἄρχων αὐτοτελοῦς). Nun heisst aber Damaskus gerade II Kor 11 32 ἡ πόλις Δαμασκηνῶν: das scheint doch auf Selbstverwaltung hinzuweisen. Auch geht Paulus nach Gal 1 17 von Damaskus weg nach Arabien und kehrt von da nach Damaskus zurück. Also gehört Damaskus nicht zu Arabien; aus dem Fehlen römischer Münzen von Damaskus aus der Zeit des Caligula und Claudius wird man auch nicht auf eine Abtretung der Stadt unter diesen Kaisern an Arabien schliessen dürfen: denn in solchen freiwillig verschenkten Städten pflegte der neue Herrscher seine Huldigung an den Kaiser erst recht auf den Münzen zum Ausdruck zu bringen. Aber Schürer verweist mit Recht II 82 42 auf zwei Inschriften des Haurangebirges, in denen das Wort Ethnarch im Sinn von Scheich zu stehen scheint, einmal steht daneben στρατηγὸς νομάδων. Dann darf man diesen Scheich aber nicht als in Damaskus wohnenden Statthalter, sondern nur als in und bei Damaskus augenblicklich lagernden arabischen Stammesführer betrachten. Er hat die Stadt überfallen und hält sie besetzt, um den ihm oder Aretas verhassten Paulus zu greifen. — Nicht zum römischen Reich gehörte auch das Act 8 27 erwähnte Aethiopien, dessen Königinnen mehrfach Kandake hiessen[1]. Nach Euseb. KG II 1 13 herrschten hier immer Königinnen; aber Strabo redet auch von Königen.

[1] Strabo 17 820 f Dio Cass. 54 5 Plinius 6 35.

II. Für römisches Denken fallen ursprünglich wie in der Anschauung der Griechen Stadt und Staat zusammen; die herrschende Klasse sind die Bürger der Stadt Rom; sie bilden den bevorzugten Adel des Reiches. Ihrer gab es in neutestamentlicher Zeit eine grosse Anzahl in allen Provinzen. Die Wenigsten stammten von den ursprünglichen Geschlechtern Roms ab; auch die Zahl der Italiker, die seit 87 v. Chr. sämtlich das römische Bürgerrecht besassen, mag in den Provinzen doch nicht allzu gross gewesen sein: in der Hafenstadt Cäsarea stand allerdings nach Act 10 1 eine σπεῖρα Ἰταλική, in der wohl Italiker dienten (s. § 9 VI). Aber durch immer neue Erteilung des römischen Bürgerrechts gelangten seit dem letzten vorchristlichen Jahrhundert überall im Reich einzelne Familien und ganze Städte zu den Vorteilen, die mit solchem Adel verknüpft waren. Den Feldherrn wurde seit Marius oft das Recht zuerkannt, das Bürgerrecht an Nichtbürger zu vergeben[1]; so wurde es möglich, die Legionen mit römischen Bürgern zu füllen, ohne irgend die Bevölkerung der Hauptstadt in Anspruch zu nehmen. Ausserdem hatte jeder römische Bürger das Recht, seine Sklaven durch Freilassung zu römischen Bürgern zu machen[2]. Die Verleihung des Bürgerrechts an ganze Städte hat noch Cäsar von einem Volksbeschluss abhängig sein lassen, die Kaiser übten sie selber aus[3]. Neben solchen Bürgerstädten (Munizipien) gab es aber in der Kaiserzeit über das ganze Reich zerstreut Kolonien, Ansiedlungen hauptsächlich früherer Soldaten, die auf dem oben bezeichneten Weg zum römischen Bürgerrecht gelangt waren. Die Verfassung dieser Kolonien war der hauptstädtischen nachgebildet: an der Spitze standen zwei Beamte (duoviri ἄρχοντες oder στρατηγοί Act 16 19 20 22 35 38). Denselben waren Liktoren zugeordnet (ῥαβδοῦχοι Act 16 35 38). Eine gewisse Selbständigkeit der Verwaltung, Freiheit von direkten Steuern und eine besondere Ordnung des Grundbesitzes waren die Vorrechte einer Kolonie. — Nach Act 22 28 hat sich der Militärtribun von Jerusalem, Claudius Lysias, das römische Bürgerrecht um eine hohe Geldsumme erkauft. Nun erzählt Dio Cass. 60 17, dass die Gemahlin des Claudius Messalina das römische Bürgerrecht verkauft habe, zuerst teuer, später

[1] Cicero pro Balbo 8 19 20 21 21 48.
[2] Mommsen, Römisches Staatsrecht III 131 1.
[3] Ebenda III 134 c.

billiger. Das stimmt auch dazu, dass der Militärtribun der gens Claudia angehört (Act 23 26). Er zählt zu der Familie, von der er das Bürgerrecht hat. So sind die von Julius Cäsar mit dem Bürgerrecht beschenkten Herodianer Julier gewesen [1]. Aber auch die beiden Centurionen Cornelius und Julius (Act 10 1 27 1) sind sicher römische Bürger. Die Vorrechte dieser römischen Bürger bestanden vor allem in der Freiheit von tributum, dann aber auch in der Sicherheit vor gewissen entehrenden Strafen, vgl. Cicero in Verrem II 5 66 facinus est vinciri civem Romanum, scelus verberari, prope parricidium necari. Das gilt natürlich nur ausserhalb eines geordneten Rechtsverfahrens, z. B. Act 16 37: δείραντες ἡμᾶς δημοσίᾳ ἀκατακρίτους ἀνθρώπους Ῥωμαίους ὑπάρχοντας ἔβαλον εἰς φυλακήν, und 23 25: εἰ ἄνθρωπον Ῥωμαῖον καὶ ἀκατάκριτον ἔξεστιν ὑμῖν μαστίζειν; Nach II Kor 11 25 ist Paulus trotz seines römischen Bürgerrechts, das ihm von Geburt zukam (Act 22 28), dreimal gegeisselt worden (ῥαβδίζειν die Faszenstrafe wie ῥαβδοῦχος der Liktor Act 16 35 38). Die Valerisch-Porcischen Gesetze (Liv. 2 8 3 56 10 9), welche Geisselung und Tötung eines Bürgers behandelten, wurden immer mehr verschärft, ohne doch Uebertretungen zu verhindern (Cicero in Verrem II 5 62). Diese Gesetze forderten namentlich für den verurteilten Bürger das Recht der Provokation Cicero Rep. 2 31: ne quis magistratus civem Romanum adversus provocationem necaret neve verberaret. Ein kaiserlicher Prokurator handelt nun freilich im Namen des Kaisers, so dass seine Amtshandlungen als Handlungen des Kaisers genommen werden können: Digest. Ulpian I 19 1 quae acta gestaque sunt a procuratore Caesaris, sic ab eo comprobantur atque si a Caesare ipso gesta sint. So erklärt Paulus vor dem Prokurator Festus: ἑστὼς ἐπὶ τοῦ βήματος Καίσαρός εἰμι, οὗ με δεῖ κρίνεσθαι (Act 25 10). Damit betont er den Vorrang seines römischen Bürgerrechtes vor jedem andern, das er besitzt. Er ist ja auch Jude, und die Juden wollten ihn nach ihrem Gesetz richten (Act 24 6 E); früher hat er von Juden mehrfache Körperstrafen erlitten (II Kor 11 24 ὑπὸ Ἰουδαίων πεντάκις τεσσεράκοντα παρὰ μίαν ἔλαβον). Ferner ist Paulus auch Bürger von Tarsus. Denn der frühere Grundsatz, dass niemand gleichzeitig Bürger

[1] Jos. antt. 14 137; bezeugt ist der Name der Julier inschriftlich für Agrippa I, Agrippa II und Berenike s. Schürer I 561 41; wegen einer Münze eines Königs Julius Agrippa s. ebenda I 586 1.

von Rom und einer freien Stadt sein könne, wurde in der Kaiserzeit gänzlich aufgegeben. Trotz der oben bezeichneten Stellung des kaiserlichen Prokurators war nun schon vor seinem Urteilsspruch die Berufung von ihm weg an den Kaiser möglich, die durch das blosse appello Caesarem bewirkt wurde (Digest. XLIX 1 2 si apud acta quis appellaverit, satis erit, si dicat: appello). So heisst es Act 25 11: Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι. Auf solche Appellation hin musste der Angeklagte bewahrt werden für die Entscheidung durch die Majestät (εἰς τὴν τοῦ Σεβαστοῦ διάγνωσιν (Act 25 21). Zu diesem Zweck musste er nach Rom gebracht werden (Act 25 12 25 32). Rechtlich verpflichtet scheint der Prokurator nicht gewesen zu sein, einen Begleitbericht mitzugeben (Act 25 27 ἄλογόν μοι δοκεῖ). Dass ein Rechtsstreit, der vom Prokurator nicht erledigt werden kann, vor den Kaiser gebracht wird, findet in der jüdischen Geschichte jener Zeit noch im Fall des Cumanus bei den Kämpfen zwischen Samaritern und Juden[1] und wieder bei den Streitigkeiten wegen des Bürgerrechts der Juden in Cäsarea[2] statt; etwas anderes ist es, wenn sich Pilatus auf des Vitellius Geheiss beim Kaiser verantworten soll[3]. In dem bekannten Brief des jüngeren Plinius über die Behandlung der Christen Bithyniens (X 96) scheint sogar vorausgesetzt zu sein, dass der Statthalter über römische Bürger gar nicht urteilen darf (quos quia cives Romani erant adnotavi in urbem remittendos). Die Achtung, in welcher ein römischer Bürger in den Provinzen stand, tritt uns im N. T. nicht bloss darin entgegen, dass Act 16 38 die Duumvirn der römischen Kolonie Philippi selbst die gegen das Gesetz misshandelten Römer aus dem Gefängnis holen, sondern auch darin, dass 22 25—29 durch die Betonung des römischen Bürgerrechts sofort eine Aenderung des Verfahrens eintritt (Cicero in Verrem II 5 57 „civis Romanus sum" saepe multis in ultimis terris opem inter barbaros et salutem tulit), weiter darin, dass Paulus mit 470 Mann Bedeckung aus Jerusalem weggebracht wird (Act 23 23 24), und dass er an die Juden nicht ausgeliefert werden kann, ob sie sich gleich auf ihr gutes verbrieftes Recht berufen (Act 24 5 22 25 9 12, § 28).

III. Das ausseritalisch-römische Gebiet zerfiel seit 27 v. Chr. in kaiserliche und senatorische Provinzen[4]. Auf diesen

[1] Jos. antt. 20 131 132 bell. Jud. 2 243 244. [2] Jos. bell. Jud. 2 270.
[3] Jos. antt. 18 89.
[4] Dio Cass. 53 12—15 Strabo 17 840 Sueton Aug. 17.

Unterschied bezieht sich die Frage Act 23 34: ἐκ ποίας ἐπαρχείας ἐστίν. Die jährlich wechselnden Statthalter der senatorischen Provinzen waren frühere Konsuln oder Prätoren, hiessen aber immer proconsules (ἀνθύπατοι Act 13 4 19 38); die auf unbestimmte Zeit ernannten Statthalter der kaiserlichen Provinzen führten den Titel: legatus Caesaris pro praetore. Sie führten die Legionen des Reichs, während den Prokonsuln der Senatsprovinzen nur so viel Truppen zur Verfügung standen, als zur Aufrechterhaltung der Ordnung nötig erschien. — Wegen der kaiserlichen Prokuratoren in Judäa s. § 8 VI. Im N. T. werden nun folgende Provinzen erwähnt:

a) Syrien, kaiserlich. Erwähnt werden die Hauptstadt Antiochia am Orontes und ihre Hafenstadt Seleucia, ausserdem die alte syrische Hauptstadt Damaskus und die Dekapolis. Antiochia bildet im Bericht der Apostelgeschichte die dritte wichtige Station bei der ersten Ausbreitung des Christentums nächst Jerusalem und Samaria. Hier traten Griechen in grösserer Zahl der Gemeinde bei, und hier kam der nur auf griechischem Sprachgebiet mögliche Christenname auf (Act 11 19—26). Trotzdem tragen die Act 13 1 genannten Führer der Gemeinde mit Ausnahme des Cyrenäers Lucius lauter syrisch-hebräische Namen, zwei mit lateinischem Beinamen: Simon Niger, Saul Paulus. Hier erhob sich zuerst der Sturm gegen die Missionsweise des Paulus Act 14 26—15 40; seit seinem Streit mit Petrus hat Paulus Antiochia nur noch vorübergehend berührt (Gal 2 11 Act 18 23). Die Hafenstadt Seleucia, Act 13 4, lag an der Mündung des Orontes, etwa fünf Stunden von Antiochia entfernt. Die alte Hauptstadt Syriens, Damaskus (s. I), eroberten des Pompejus Unterfeldherren Lollius und Metellus, ehe Skaurus und Pompejus selbst dahin kamen (Jos. antt. 14 29 34 40). Sie gehörte seitdem zur Dekapolis[1] einem wohl seit Pompejus bestehenden Bund sogenannter civitates liberae, die unter dem Schutz und der Oberhoheit des syrischen Statthalters standen. Damaskus war wohl die nördlichste, Philadelphia-Rabbatammon die südlichste, Skythopolis-Bethschean die westlichste und etwa Kanatha (heute El-Kanawât) die östlichste dieser Städte. Josephus rechnet den Bund ausdrücklich zu Syrien (vita 341, 410); auffallend ist, dass er Skythopolis als grösste Stadt der Dekapolis bezeichnet (bell.

[1] Plinius Hist. nat. V 18 74 Ptolem. V 15 22.

Jud. 3 446). Im N. T. wird die Dekapolis erwähnt Mt 4 25 Mc 5 20 7 31. Zu ihr gehörte also auch Gerasa-Kursi (s. § 9 VIII). Wegen des Legaten Quirinius Lk 2 2 vgl. §§ 8, 15.

b) Cilicien, kaiserlich (Act 23 35). Erwähnt wird Tarsus (Act 9 11 30 11 25 22 3) als οὐκ ἄσημος πόλις (21 39). Cäsar kam dahin 47 v. Chr. auf seinem Zug gegen Pharnaces und liess hier die Vertreter sämtlicher cilicischer Städte zusammenkommen[1]. Wie sich die Einwohner des syrischen Laodicea am Meer seit jener Zeit Ἰουλιεῖς οἱ καὶ Λαοδικεῖς nannten[2], so nannte sich Tarsus seitdem Juliopolis (Dio Cass. 47 26). Noch mehr verdankte die Stadt dem Antonius und Augustus[3]. Das Bürgerrecht von Tarsus kostete zur Zeit des Dio Chrysostomus (um 100 n. Chr.) 500 Drachmen, und die σκυτοτόμοι waren als arme Leute der Regel nach davon ausgeschlossen[4]. Unter die σκυτοτόμοι rechnet aber Joh. Chrysost. (zu II Tim 2 = Hom 45 3) auch den σκηνοποιός (Zeltmacher) Paulus: zur Herstellung von Zelten verwendete man vielfach das lange schöne Haar der im Taurus weidenden Ziegen (Plinius h. n. 6 28). Dass der Jude Paulus durch Geburt das römische Bürgerrecht besass, fällt nicht auf, da die Juden Kleinasiens schon sehr frühe vielfach mit diesem Bürgerrecht ausgestattet waren[5]. Strabo (14 12—15 p. 673—675) rühmt die Lernbegier der Tarser; die philosophische Bildung der einheimischen Bevölkerung übertreffe auch das, was man in Athen und Alexandria finde; er zählt eine Reihe von Philosophen, Dichtern und Grammatikern von Tarsus auf; in der Stadt gebe es alle Arten von Schulen, die Tarser reisen gerne, um zu lernen, und bleiben auch gerne im Ausland; namentlich leben viele in Rom. — Es ist nicht zufällig, wenn im N. T. Syrien und Cilicien dreimal zusammengenannt werden (Act 15 23 41 Gal 1 21): es ist anzunehmen, dass beide Provinzen in der neutestamentlichen Zeit zusammen verwaltet wurden, also unter demselben Legaten standen (Marquardt I 386 f.).

c) Cypern war seit 22 v. Chr. Senatsprovinz, weil Augustus die Insel nicht mehr besonderen militärischen Schutzes bedürftig

---

[1] Bell. Alex. 66: provinciae civitates omnes evocat Tarsum, quod oppidum fere totius Ciliciae nobilissimum fortissimumque est.

[2] Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I 397 2.

[3] Marquardt I 388 11 389 12.

[4] Dio Chrys. Vol. II p. 43, 45; Marquardt I 210.

[5] Vgl. Jos. antt. 14 228 232 234 235 237 240.

erachtete (Dio Cass. 54 4). Regierungssitz war die Stadt Paphos im Westen der Insel, seit 15 v. Chr. auch Σεβαστή genannt (Dio Cass. 54 23). Den Prokonsul Sergius Paulus nennt vielleicht auch eine Inschrift: ἐπὶ Παύλου [ἀνθ]υπάτου[1]. Salamis war der Hauptlandungsplatz von Syrien aus (Act 13 4—12). Ein jüdischer Magier aus Cypern kommt bei Jos. antt. 20 142 vor: er beredet Drusilla, ihren Gatten Aziz von Emesa zu verlassen und sich mit dem Prokurator Felix zu vermählen (vgl. Act 13 6 8). Von Cypern stammten in der ältesten Christengemeinde nicht bloss Barnabas (Act 4 36), sondern noch andere (Act 11 20). Ob aber aus Act 13 5 entnommen werden darf, dass in der Stadt Salamis mehrere Synagogen waren, ist fraglich; der Ausdruck meint vielleicht schon die Synagogen von Cypern überhaupt.

d) Lycien-Pamphylien, kaiserlich. Die Verhältnisse dieser Provinz sind aber erst nach der neutestamentlichen Zeit, seit Vespasian, sicher geordnet (Marquardt I 376 1). Namentlich Lycien war bis Claudius und dann wieder vor Vespasian ein freier Städtebund, soweit Freiheit innerhalb der Grenzen des Reiches überhaupt möglich war. Zu diesem Städtebund gehörten auch Patara (Act 21 1) und Myra (Act 28 5). In Pamphylien war Perge die zweitwichtigste Stadt neben Side (Act 13 13 14 14 25); Attalea (Act 14 25; heute Adalia, 1895 von schwerer Feuersbrunst heimgesucht) hatte zuerst Publius Servilius Vatia Isauricus zwischen 78 und 74 v. Chr. erobert. Vgl. Marquardt I 375, 378, 381.

e) Galatien, kaiserlich, Provinz seit 25 v. Chr. Kelten oder Galater hatten das Gebiet um die Städte Ancyra, Pessinus und Tavium besetzt, aber das Land bis an den Taurus mit den Landschaften Pisidien und Lykaonien erobert. Dieses galatische Reich bildete später die römische Provinz unter dem Namen Galatien[2]. Paulus kam von Pamphylien aus nach Antiochia in oder bei Pisidien (Act 13 14), einer römischen Kolonie, die Augustus aus Veteranen der leg. V Gallica gegründet hatte[3]. Durch ein Augenleiden sah sich der Apostel hier genötigt, statt durch Phrygien weiterzuziehen, auf dem Landweg durch Ly-

[1] J. B. Lightfoot, Essays on the work entitled Supernatural Religion, Anhang; Schürer, ThLtztg 1890 Sp. 142.

[2] Ptolemäus V 4 11 12 Plinius HN 5 145—147 Inschrift in Ikonium: ἐπίτροπος Γαλατικῆς ἐπαρχίας C. J. Gr. 3991.

[3] Marquardt I 365.

kaonien die Richtung nach der cilicischen Heimat einzuschlagen. So predigte er den Galatern krankheitshalber das erste Mal (Gal 4 13 14). Auch Ikonium (Act 13 51) war römische Kolonie, seit Klaudius[1]; dasselbe wissen wir durch zwei Inschriften von Lystra[2]: nach der ersten Inschrift ist diese Kolonie von Augustus gegründet. Derbe (Act 14 6 20) gehörte nach Strabo XII 6 2 3 zu Isaurien, einem Teil Lykaoniens. Der Beweis dafür, dass Paulus mit dem Ausdruck „Gemeinden Galatiens" (I Kor 16 1 Gal 1 2) die Gemeinden Antiochia Pisidiä, Ikonium, Lystra und Derbe meint, liegt in folgendem: 1. Diese Gemeinden gehörten nach dem offiziellen Sprachgebrauch zu Galatien; sie müssen also sicher miteingerechnet sein; 2. diese Gemeinden waren Nachbargemeinden von Syrien-Cilicien, wo das judenchristliche Evangelium zur Herrschaft gelangt war, also den Angriffen der Judaisten zunächst ausgesetzt (vgl. Act 21 25 mit 15 23); 3. die Gemeinden Galatiens sind nach I Kor 16 1 an der Kollekte beteiligt; ihre Vertreter sind bei der Ueberbringung nach Act 20 4 Gajus von Derbe und Timotheus von Lystra; 4. in dem Act 18 22 23 entworfenen Reisebild: Antiochia—galatisches Land—Phrygien—Ephesus liegt der Gedanke an die südgalatischen Landschaften am nächsten; 5. die genannten Gemeinden gehörten landschaftlich zu Pisidien, Lykaonien und Isaurien; mit einheitlichem Namen konnten sie nur als Galater bezeichnet werden, und das lag einem Fremden, der ethnologische Studien nicht treiben wollte, sehr nahe; daher ὦ ἀνόητοι Γαλάται Gal 3 1; 6. gar nichts schliessen lässt sich aus der geographisch gänzlich verworrenen Stelle Act 16 6 7; 7. auch die Adresse des ersten Petrusbriefs meint wohl die ganze heidenchristliche Welt Kleinasiens: sie rechnet also die pisidisch-lykaonisch-isaurischen Gemeinden als Christen Galatiens[3].

f) Asien, Senatsprovinz. Die Bestandteile zählt Cicero auf pro Flacco 27 65: Asia vestra constat ex Phrygia, Mysia, Caria, Lydia. Für Paulus waren Troas (Act 16 8 11 20 5 6 II Kor 2 12) und Ephesus die wichtigsten Wirkungsstätten in dieser Provinz. Ephesus war der Sitz des Prokonsuls mit zwölf Liktoren (Act 19 38) und Ort der Gerichtstage[4]. Eine Hauptzierde der Stadt

[1] Marquardt I 364. [2] Act 14 6, Schürer Th Ltztg 1889 Sp. 198, 199.
[3] O. Holtzmann, ZKG 14 336–346.
[4] ἀγοραῖοι = conventus Plin. n. h. 5 120; Jos. antt. 16 172 173 Aristides I p. 525 D.

war der Tempel der Artemis, der nach der Brandstiftung des Herostratus 356 v. Chr. mit neuer Pracht wieder aufgebaut war, sein Heiligtum das sehr verschieden beschriebene Bild der Artemis, das nach Act 19 35 vom Himmel gefallen sein sollte. An der Spitze des Kultus stand ein ἀρχιερεὺς Ἀσίας ναῶν τῶν ἐν Ἐφέσῳ; ähnliche Titel begegnen in Smyrna, Sardes, Kyzikus und Philadelphia[1]; die Würde wechselte jährlich[2]; die gewesenen ἀρχιερεῖς nannte man Ἀσιάρχαι: sie bildeten einen hohen Adel[3]. Da diese Asiarchen die Oberpriester der Tempel in Ephesus waren, ist es verständlich, dass sie Paulus abhalten, durch sein Erscheinen den Aufruhr im Theater — in dessen Mitte bekanntlich auch ein Altar stand — zu vermehren. Zu dem Titel γραμματεύς Act 19 35 verweist man auf Thuc 7 10, wo der γραμματεὺς τῆς πόλεως einen Brief des Nikias der Volksversammlung von Athen vorliest. Die ἔννομος ἐκκλησία war eine Versammlung der um ihres Besitzes willen stimmberechtigten Bürger, zu deren Berufung der Prokonsul die Erlaubnis gab und bei der Anträge nur durch den vorsitzenden Beamten gestellt werden konnten[4]. Zur Schaustellung der Christen im Theater von Ephesus, Act 19 29, vgl. die Verhöhnung Agrippas I. im Gymnasium zu Alexandria (Philo, in Flaccum 6) und die Ausdrücke θέατρον I Kor 4 9 und θεατρίζεσθαι Ebr 10 33. Im Amphitheater von Ephesus musste Paulus einst selbst mit Tieren kämpfen (I Kor 15 32). Dagegen braucht das Bild vom Stadion I Kor 9 24 nicht notwendig in Anschauung der Rennbahn von Ephesus geschrieben zu sein. Dass in Ephesus die Künste des Exorzismus und der Magie fruchtbaren Boden fanden, und dass herumziehende jüdische Exorzisten hier ihr Wesen trieben, zeigt Act 19 13—20. — Laodicea am Lykus war wegen seiner Verdienste um die Römer in den mithridatischen Kriegen abgabenfrei und hatte eigene Verwaltung[5]. Für 25 Städte wurde hier regelmässig Gericht gehalten; Plinius hebt den grossen Verkehr der Stadt hervor (n. h. 5 105: celeberrima urbs vgl. Apk 3 17 λέγεις ὅτι πλούσιός εἰμι). Hierapolis (Kol 4 13) und Colossae gehörten zum Gerichtssprengel von Laodicea. Colossae, eine kleinere Stadt Phrygiens[6], wurde, nach Orosius 7 7, zugleich mit Laodicea unter Nero von einem Erdbeben heimgesucht;

[1] Marquardt I 345. [2] Marquardt I 344 3.
[3] Act 19 31; Marquardt I 506. [4] Act 19 39 Marquardt I 210.
[5] C. Inscr. L. I 588. [6] Strabo 12 576 Plinius n. h. 5 41.

Tacitus (ann. 14 27) redet nur von Laodicea, das sich aus eigenen Kräften wieder erholte; er setzt das Erdbeben in das 4. Konsulat, d. h. 7. Regierungsjahr des Kaisers (60 n. Chr.). — Smyrna war civitas libera mit dem ius exilii; es war Sitz eines Gerichtssprengels; auch hier war ein ἀρχιερεύς[1]. Das Vorhandensein einer jüdischen Synagoge ist ausser Apk 2 9 auch inschriftlich bezeugt[2]. — Pergamus, nach Plinius longe clarissimum Asiae, war eine Stadt von 40 000 Bürgern, also etwa 120 000 Einwohnern und Sitz eines Gerichtssprengels. Auch hier war ein ἀρχιερεὺς ναῶν τῶν ἐν Περγάμῳ. Nach Apk 2 13 war hier ein Märtyrer Antipas getötet worden. Der Ausdruck κατοικεῖς ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ und ἀπεκτάνθη παρ' ὑμῖν ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ bezieht sich vielleicht auf die römischen Gerichte in ihrer Verbindung mit dem von dem κοινὸν Ἀσίας hier wie in Ephesus, Laodicea u. a. gefeierten Kaiserkult, vielleicht auch auf den gerade in Pergamus blühenden Asklepiuskult[3]. Vgl. überhaupt Marquardt I 341 5 345 2. — Thyatira, Sitz eines Gerichtssprengels, wird Apk 2 20 getadelt, weil es eine Verführerin Iesabel gewähren lasse. Schürer[4] findet in dieser Stelle einen Hinweis auf das nach Corp. Inscr. Gr. 3509 in Thyatira befindliche Σαμβαθεῖον, einen Tempel der Sibylle Σαμβήθη. Aber die Apokalypse redet von einer Verführerin innerhalb der Christengemeinde; die Verführerin selbst wird zur Umkehr aufgefordert; die Verführten behaupten nach Apk 2 24, die Tiefen des Satans erkannt zu haben: das weist auf den schon Rom 3 8 6 1 2 zurückgewiesenen, fälschlich der paulinischen Lehre entnommenen Gedankengang hin, nicht aber auf den schlimmen Einfluss eines heidnischen Gottesdienstes. — Sardes (Apk 3 1) war gleichfalls Sitz eines Gerichtssprengels und Hauptstätte des Kaiserkultes mit einem ἀρχιερεύς[5]. — Philadelphia war wenigstens zeitweilig auch selbständiger Sitz eines Gerichtssprengels und Ort des gemeinsamen Kaiserfestes[6]. Doch gilt auch von der Stadt: μικρὰν ἔχεις δύναμιν (Apk 3 8).

g) Macedonien, seit 27 v. und wieder seit 44 n. Chr. senatorische Provinz mit Prokonsul, zerfiel in vier scharf getrennte

[1] Marquardt I 342 ff. [2] Schürer III 11.
[3] Zahn, Einleitung II 600, 606.
[4] Theol. Abhandlungen C. v. Weizsäcker 1892 gewidmet: die Prophetin Isabel in Thyatira.
[5] Marquardt I 342, 345 1. [6] Marquardt I 341 6, 345 4.

Regionen, deren Hauptstädte Amphipolis, Thessalonike, Pella und Pelagonia waren[1]. In der Apostelgeschichte (16 12) heisst Philippi πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις κολωνία. πρώτη könnte hier einfach räumlich gemeint sein: Philippi war die erste Stadt Macedoniens, die Paulus betrat; denn die Hafenstadt Νέα πόλις (Act 16 11), früher Datos, gehörte bis auf Vespasian zu Thracien[2]. Aber dem widerstreitet die Hinzufügung von τῆς μερίδος; denn μερὶς kann niemals die Provinz, sondern nur den Teil einer Provinz bezeichnen. Dann erwartet man aber ταύτης τῆς μερίδος oder etwas Aehnliches; auch ist nirgends sonst Philippi als erste Stadt dieses Bezirkes genannt, sondern immer Amphipolis. Den Titel πρώτη Μακεδόνων führte Thessalonike (Corp. Inscr. Gr. 1967). Nun prägte man für den Bezirk von Amphipolis, zu dem Philippi gehörte, Münzen mit der Aufschrift Μακεδόνων πρώτης; für den von Thessalonike mit der Aufschrift Μακεδόνων δευτέρας u. s. f.[3]. Damit scheint die auch von F. Blass (Acta ap. 1895) aufgenommene Konjektur: πρώτης μερίδος Μακεδονίας πόλις gesichert zu sein. Kolonie war Philippi seit 42 v. Chr.; durch Augustus wurde sie verstärkt[4]: daher Act 16 27 ἡμῖν Ῥωμαίοις οὖσιν. — Von Philippi führte die egnatische Strasse, die Hauptstrasse Makedoniens, über Amphipolis und Apollonia nach Thessalonike. Vgl. die schöne Schilderung dieser Strasse bei Renan, Paulus (deutsche Ausgabe 1869 S. 170—172). — Thessalonike (heute Saloniki) war civitas libera mit dem ius exilii, zugleich Sitz des Prokonsuls[5], einer der wichtigsten Handelsplätze des ägeischen Meeres, der durch die egnatische Strasse auch mit dem adriatischen Meer und Italien eine bequeme Verbindung hatte. Wie sehr die Stadt im Weltverkehr stand, hat Paulus erfahren (I Thess 1 8—10). Das Leben in Thessalonich war teuer: Paulus arbeitet bei Tag und Nacht um seinen Unterhalt (2 9), und doch empfing er gerade hier zweimal Gaben aus Philippi (Phil 4 15 16). Hier war im Unterschied von Amphipolis und Apollonia (auch von Philippi, wo nach Act 16 13 nur ein bescheidener jüdischer Beteplatz am Flusse war) eine Synagoge (Act 17 1), in der nicht bloss Juden, sondern auch eine grosse Menge sog. σεβόμενοι (§§ 21, 31) verkehrten. An der Spitze der Gemeindeverwaltung

[1] Liv. 45 29 30 Strabo 7 fragm. 48.
[2] Dio Cass. 47 35 Ptolem. III 13 9 Sueton Vespas. 8.
[3] Marquardt I 317 7. [4] Strabo 7 fragm. 42 Dio Cass. 54 4.
[5] Marquardt I 80 4, Plin. n. h. 4 36.

von Thessalonich standen mehrere Politarchen[1]. — Beröa (heute Veria nördlich vom Haliakmon) besass gleichfalls eine Synagoge; die Judenschaft in Beröa war angesehener als die in Thessalonike (εὐγενέστεροι Act 17 10 11; vgl. I Kor 1 26 28).

h) Achaja (offizieller Name für Griechenland Pausan. VII 16 7; Suidas I p. 911) seit 27 v. und wieder seit 44 n. Chr. Senatsprovinz (mit kurzer Unterbrechung durch Nero). Hauptstadt war Korinth, seit Cäsar römische Kolonie, trotzdem Sitz des Prokonsuls, der hier Gericht hielt (Act 18 12—16). Der Prokonsul L. Junius Gallio war ein Bruder des Philosophen L. Annaeus Seneca, des Erziehers des Nero, und von dem Rhetor L. Junius Gallio adoptiert. Vorher hiess er M. Annaeus Novatus (Dio Cass. 60 35). Er starb 65 n. Chr. wohl auf Befehl des Nero[2]. Von den drei Hafenstädten Korinths (Lechäon am korinthischen, Schönos und Kenchreä am saronischen Meerbusen) wird im N. T. nur Kenchreä (Rom 16 1) als Sitz einer eigenen Christengemeinde genannt. Die Schönheit der Lage, Handel, Kunstsinn und Ueppigkeit von Korinth waren berühmt[3]. — Athen war seit der Eroberung durch Sulla 86 v. Chr. nur noch Gedenkstätte früherer Grosstaten und Hochschule der Philosophie; staatsrechtlich war es civitas libera mit dem ius exilii[4]. Nach Act 17 17 war auch hier eine Synagoge. Der Areopag, der Sitz des uralten aristokratischen Blutgerichts, kommt Act 17 19 nur als Schauplatz der Rede des Paulus in Betracht; Paulus redet seine Zuhörer an: ἄνδρες Ἀθηναῖοι. Allerdings hatte die an diesem Ort tagende Aristokratie in neutestamentlicher Zeit noch andere als richterliche Aufgaben[5]. Vielleicht ist aber auch mit Ἄρειος πάγος nur das Geschäftslokal des Areopag in der Königshalle am Markt gemeint: so Ernst Curtius[6]. Paulus findet in Athen einen Altar mit der Aufschrift ἀγνώστῳ θεῷ. Pausanias (I 1 4, vgl. V 14 6) und Philostratus (vita Apollon. 6 2) erzählen von Altären unbekannter Götter (βωμοὶ θεῶν ἀγνώστων) in Athen, die wahrscheinlich dann errichtet wurden, wenn der Zorn eines Gottes offenbar war, ohne dass sich eine bestimmte Schuld nach-

[1] Act 17 6 8 Inschriften s. Blass z. d. St.
[2] Tac. ann. 15 73 Hieron. a. Abr. 2080; vgl. § 16 IV.
[3] Marquardt I 332; Schenkel, Bibellexikon: Korinth.
[4] Cic. Tusc. V 37 108 Plin. h. n. 4 24.
[5] Vgl. Renan, Paulus, Deutsche Ausg. 182—210, bes. 190 f.
[6] Sitzungsberichte der Ak. z. Berlin 1893 XLIII 925 ff.

weisen liess[1]. Von einer christlichen Gemeindegründung in Athen redet auch die AG 17 34 nicht; Paulus selbst betrachtet nach I Kor 16 15 die Familie des Stephanus in Korinth, die er selbst getauft hat (I Kor 1 16), als die Erstbekehrten der Provinz Achaja: denn es kann nicht bezweifelt werden, dass er unter Achaja regelmässig die Provinz versteht[2].

i) Aegypten, kaiserlicher Privatbesitz unter einem Prokurator oder Präfektus. Im N. T. wird oft auf die Vorgeschichte Israels in Aegypten hingewiesen; die Kindheitsgeschichte Jesu führt Mt 2 13—21 nach Aegypten; ägyptische Juden kommen teils dauernd teils vorübergehend nach Jerusalem oder Ephesus (Act 2 10 6 9 18 24: an den beiden letzten Stellen Alexandriner). Vgl. § 29.

k) Kreta-Kyrene, seit 27 v. Chr. eine Provinz des Senates. Von der Judenschaft in Kyrene handelt ausführlich Strabo bei Jos. antt. 14 115—118. Danach bildeten die Juden neben Bürgern, Bauern und Beisassen einen in sich geschlossenen Kreis der Bevölkerung von Kyrene. Juden aus Kyrene wohnten in Jerusalem (Mk 15 21 Act 2 10 6 9) und Antiochia (Act 11 20 13 1). Das zweite Makkabäerbuch ist nach seiner Angabe 2 23 ein Auszug aus dem grossen Werke des Jason von Cyrene. — Kreta war seit seiner Eroberung durch Q. Cäcilius Metellus (68, 67 v. Chr.) fast verödet. Das Vorgebirge Salmone, Act 27 7, kennen Strabo (10 472 Σαλμώνιον) und Dionys. Periegetic. (110 Σαλμωνίς): der Name ist erhalten; ebenso gibt es noch jetzt eine Bucht καλοὶ λιμένες und Trümmer einer Stadt Lasaea (Act 27 8, s. Wendt z. d. St.). Der Hafen Φοῖνιξ (Act 28 12) ist Ptolem. 3 17 erwähnt. Die Charakteristik der Kreter Tit. 1 12 geht auf ein Wort des Epimenides von Kreta zurück (s. Meyer-Weiss z. d. St.).

l) Sizilien, seit 27 v. Chr. senatorisch. Syrakus (Act 28 12) war seit Augustus römische Kolonie (Dio Cass. 54 7 Plin. h. n. 3 88). Malta, das zu Sizilien gehörte, war Munizipium (Cicero in Verrem II 4 18 46 Plin. h. n. 3 92). Der πρῶτος τῆς νήσου (Act 28 7) in Malta dürfte der steuerkräftigste, reichste Mann der Insel gewesen sein; an der Spitze des Munizipiums stand wohl

[1] Vgl. Diogenes Laert. Epimen 3 — Wendt AG zu 17 28.

[2] I Thess 1 7 II Kor 1 1 9 2 11 10 Rom 15 26; beachte namentlich die Zusammenstellung mit Macedonien I Thess 1 7 II Kor 9 2 Rom 15 26.

kaum ein einzelner. Doch sind zwei Inschriften auf Malta mit demselben Titel gefunden worden[1]. Damit ist bewiesen, dass der πρῶτος τῆς νήσου nicht der Legat des Prokonsuls von Sizilien ist. Ein solcher war allerdings vorhanden (Marquardt I 243); aber er wäre jedenfalls auf den Inschriften auch mit diesem Amtsnamen bezeichnet worden.

m) Nur ganz beiläufig werden im N. T. genannt:

α) Bithynien, mit Pontus eine Senatsprovinz; Bithynien ist erwähnt Act 16 7 I Petr 1 1; Pontus Act 2 9 18 2 I Petr 1 1. Nach Act 2 9 18 2 gab es in Jerusalem und in Rom aus Pontus ausgewanderte Juden; von den Juden in Bithynien und Pontus redet auch Philo, leg. ad Gaium 36; durch Inschriften wissen wir von einer jüdischen Synagoge zu Panticapäum (= Kertsch): Schürer III 18. Die erste Ausgestaltung des Christentums in dieser Provinz schildert der Bericht des jüngeren Plinius an Trajan (ep. X 96 f.). Seit Plinius (111) war die Provinz kaiserlich (Marquardt 1 349—357).

β) Kappadocien, seit 17 n. Chr. kaiserlich unter einem Prokurator (Act 2 9 I Petr 1 1).

γ) Illyricum (Rom 15 19) = Dalmatia (II Tim 4 10) kaiserlich.

δ) Gallien (II Tim 4 10) umfasst in der Kaiserzeit mindestens vier Provinzen.

ε) Spanien (Rom 15 24 28) zerfiel in drei Provinzen.

§ 11. Italien und Rom im Neuen Testament.

Ausser den Werken zur römischen Kaisergeschichte von Duruy, Schiller vgl. Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit 1879.

I. Italien bildete keine Provinz im römischen Reich, da es von keinem Statthalter weder des Kaisers noch des Senates verwaltet wurde; die Italiker galten als Bundesgenossen, seit der lex Julia vom Jahr 90 v. Chr. als Bürger Roms. Freilich war damit noch keineswegs die Regierung des Reiches aus den Händen der Stadt in die Italiens übergegangen; vielmehr ruhte noch immer alle Gewalt bei der sich in Rom versammelnden Bürger-

[1] Boeckh, Corp. Inscr. Gr. 5754: πρῶτος Μελιταίων καὶ Γαύλων; Lewin, St. Paul II 208 87: Primus Mel.

gemeinde und ihren ausserhalb Roms wirkenden Beamten. Das änderte sich tatsächlich mit dem Aufkommen des Kaisertums. Dem Scheine nach blieb freilich auch jetzt noch einigermassen und eine Zeitlang die Souveränität des Volkes gewahrt. Doch zeigt gerade auch das N. T., dass man wenigstens im Osten des Reiches den Unterschied zwischen Kaisertum und Königtum nicht verstand; der Kaiser heisst βασιλεύς[1]. Wie Act 17 7 die Willensäusserungen des Kaisers als unverbrüchliches Gesetz gelten, so wird Lk 2 1 ein Erlass des Augustus an den orbis Romanus mit den Worten eingeführt: ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου; dabei erinnert die Wahl des unpersönlichen Ausdrucks („der Befehl ging vom Kaiser aus" statt „der Kaiser befahl") unmittelbar an die Sprache der altpersischen Erlasse Esr 7 13 21. Dass der Kaiser alle Könige innerhalb des Reiches bestätigen muss, wie er das bei den Herodianern getan hat[2], spricht Joh 19 12 aus: πᾶς ὁ βασιλέα ἑαυτὸν ποιῶν ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι. Er schickt seine Bevollmächtigten in die Provinzen (I Petr 2 14 ἡγεμόνες δι᾽ αὐτοῦ πεμπόμενοι; Lk 2 2). Aber auch sein imperium ist eine ἡγεμονία (Lk 3 1). Ihm zahlt man den Zensus; sein Bild steht auf den Münzen des Reiches (Mk 12 14—17 Apk 13 17). An ihn appelliert der römische Bürger, und der Richterstuhl des Prokurators ist der des Cäsar (Act 25 10 11). Einen Erlass des Inhalts ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην (Lk 2 1)[3] hat Augustus höchstens in der Weise eines grundsätzlichen Befehles gegeben, der in den verschiedenen Provinzen nicht gleichzeitig erfüllt werden sollte; sicher hat unter Herodes I. kein Zensus in seinem Gebiete stattgefunden, und der bekannte Zensus des Quirinius vom Jahre 6—7 n. Chr. hat sich wohl auf Syrien und auf das frühere Gebiet des Archelaus erstreckt, aber nicht auf die zur Tetrarchie des Antipas gehörenden Bewohner Galiläas (s. § 8; Schürer I 508—549). Tiberius wird Lk 3 1 genannt; Gajus Cäsar (Caligula) ist Apk 13 18 mit der Zahl 616 gemeint (nach seiner Genesung von schwerer Krankheit verlangt er göttliche Verehrung, ThLtztg 1888 Sp. 563); Claudius kommt vor Act 11 28 18 2 (s. § 15); das Haus des Nero ist vielleicht ἡ Καίσαρος

[1] Joh 19 15: οὐκ ἔχομεν βασιλέα εἰ μὴ Καίσαρα; Act 17 7: οὗτοι πάντες ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος πράσσουσιν βασιλέα ἕτερον λέγοντες εἶναι, Ἰησοῦν. Auch I Tim 2 2 und I Petr 2 13 17 ist mit βασιλεύς der Kaiser gemeint.

[2] §§ 7, 8; vgl. Lk 19 12.

[3] Zu οἰκουμένη vgl. Mommsen, Staatsrecht III 826 3, Jos. antt. 19 290 292.

οἰκία Phil 4 22, Nero ist der Σεβαστός (= Augustus, die Majestät) oder der Κύριος, an den Festus den Paulus absendet (Act 25 21 25 26). Eine Kohorte in Cäsarea führt den Ehrennamen cohors Augusta (σπεῖρα Σεβαστή Act 27 1); an die sechs Städte Palästinas, die nach dem Kaiserhause benannt wurden (Cäsarea-Kaisarije, Cäsarea-Banyas, Julias-Bethsaida, Julias in Peräa, Sebaste-Sebastije und Tiberias), sowie an die drei Kaisertempel Palästinas in den beiden Cäsarea und in Sebaste (§§ 7 III 8) soll nur erinnert werden.

II. Aus Italien kamen Aquila und Priscilla nach Korinth, weil Claudius alle Juden aus Rom verwiesen hatte (Act 18 2). Von dieser Ausweisung weiss auch Sueton (Claud. 25), und Orosius (VII 6 15) gibt mit Berufung auf Josephus das 9. Jahr des Claudius (49 n. Chr.) als Jahr der Ausweisung an (s. § 16 III); Dio Cass. 59 6 erzählt freilich, dass es zur tatsächlichen Ausweisung gar nicht kam; vielmehr musste man sich mit einem Verbot der religiösen Zusammenkünfte begnügen. Die Zahl der römischen Juden lässt sich einigermassen daraus berechnen, dass nach Jos. antt. 18 83 84 unter Tiberius alle Juden aus Rom verwiesen, 4000 aber — das sind also die Waffenfähigen gewesen — zum Kriegsdienst nach Sardinien geschickt wurden. Aehnlich Tacitus (ann. 2 85) und Sueton (Tiber 36), die beide in dieser Sache ägyptischen und jüdischen Kult als ein und dasselbe[1] behandeln, weil Tiberius auch den Isistempel zerstören liess (Jos. antt. 18 79). Aber die Zwangsaushebung traf nur die Juden auch nach Sueton. Zu dieser Zahlangabe stimmt, dass sich nach dem Tode des ersten Herodes (4 v. Chr.) über 8000 Juden Roms an einer öffentlichen Kundgebung beteiligten[2]. Dazu passt, dass wir durch Inschriften von sieben Synagogen in Rom wissen, die ältesten „in dem grossen Stadtteil jenseits des Tiber, der von Juden besessen und bewohnt wird“[3]; eine davon nannte sich nach Augustus, eine andere nach Agrippa; wieder eine hiess die Synagoge der Hebräer: sie diente den aramäisch redenden Juden. Die Synagoge in der Subura[4] kann aber wohl erst nach Oeffnung des pomeriums für auswärtige Religionen, d. h. im 2. Jahrhundert,

[1] Bei Tacitus bezieht sich ea superstitione zurück auf de sacris Aegyptiis Iudaicisque; bei Sueton ebenso superstitione ea auf Aegyptios Iudaicosque ritus.

[2] Jos. antt. 17 300 bell. Jud. 2 80.

[3] Philo, leg. ad Gaium 23.

[4] Corp. Inscr. Gr. 6447.

angelegt worden sein[1]. Nach Act 28 17 berief Paulus kurz nach seiner Ankunft in Rom die Ersten der Juden zu sich (τοὺς ὄντας τῶν Ἰουδαίων πρώτους). Damit könnten die Gerusiarchen, die Vorsteher der einzelnen römischen Judengemeinden, oder aber — was vielleicht wahrscheinlicher ist — Gerusiarch und Archonten einer bestimmten Judengemeinde Roms gemeint sein: eine Gesamtgemeinde der Juden Roms gab es nicht[2]. Zur Zeit des Nero hatten sich aber die Juden das Recht öffentlichen Gottesdienstes, nach dem oben über Claudius Gesagten, erst wieder erringen müssen; die römische Christengemeinde aber, die schon viele Jahre vor der Gefangennahme des Paulus (nach Rom 15 23) vorhanden gewesen ist, hatte bei dieser Judenausweisung des Claudius allen Grund, ihre nichtjüdische Eigenart zu betonen. Damit ist über die nationale Herkunft der römischen Christen noch nichts ausgesagt. Es liegt am nächsten anzunehmen, dass das Christentum nicht bloss durch Juden nach Rom gebracht wurde — das versteht sich trotz der ja auch vorhandenen, von Heidenchristen ausgehenden Mission (I Thess 1 8—10) fast von selbst —, sondern dass auch der Grundstock der ersten römischen Christengemeinde jüdischer Abkunft war. Die Judenausweisung des Claudius entfernte aber alle die, welche auf jüdische Sitten nicht verzichten wollten[3]. So kannten die römischen Christen das Gesetz (Rom 7 1); der Apostel hat aber auch Grund, das Vorrecht der Juden und seine Liebe zu seinem angestammten Volk zu betonen (1 16 2 10 9 1—5) und doch auch zu zeigen, dass nur der Glaube an die Versöhnung durch den Messias eine Gewissheit der Gerechtigkeit vor Gott bringt. Und zwar legt er der Gemeinde der Reichshauptstadt (Rom 1 8 15 16), die durch die Verhältnisse gezwungen die jüdischen Sitten aufgeben musste, seinen Glauben dar, durch den sie ihr Tun rechtfertigen kann. Das ist Paulus jetzt gerade wichtig, da er vor dem gefahrdrohenden Gang nach Jerusalem steht, wo man seinen Verzicht auf das altheilige Gesetz nicht zu begreifen vermag (Rom 15 25—32). Wird er in Jerusalem verurteilt, so wird man ihn doch in Rom verstehen. — Nach cod. E Act 28 16 wird Paulus in Rom τῷ στρατοπεδάρχῃ = praefectus praetorio übergeben. Dieses Amt hatte

[1] Marquardt III 36. [2] Vgl. Schürer III 44—51.

[3] Tac. ann. 2 85 cederent Italia, nisi certam ante diem profanos ritus exuissent.

unter Nero bis 62 Afranius Burrus; später setzte Nero zwei Männer an seine Stelle, Faenius Rufus und Sofonius Tigellinus Tac. ann. 14 51; es ist aber doch zweifelhaft, ob schon die Einzahl τῷ στρατοπεδάρχῃ genügend beweist, dass Burrus bei der Ankunft des Paulus noch im Amt und am Leben war: — ganz abgesehen von der Unsicherheit der Lesart. — In Rom durfte Paulus für sich wohnen, auf eigene Kosten (Act 28 16 30), freilich mit einem ihn überwachenden Soldaten (Act 28 16), an den er gefesselt war (τὴν ἅλυσιν ταύτην περίκειμαι Act 28 20). Der Ort, wo Paulus wohnt, heisst ausdrücklich ἡ ξενία; ob er seine Wohnung verlassen durfte, ist nicht gesagt; die Apostelgeschichte berichtet, dass Paulus alle zu ihm Kommenden empfangen konnte, ohne dass von einem Gehen zu andern die Rede wäre. Diese eigene Mietwohnung oder Herberge kann innerhalb der Prätorianerkaserne gedacht werden. Auch in Cäsarea befand sich Paulus in einem Prätorium (Act 23 35) und konnte doch jede Dienstleistung seiner Angehörigen geniessen (Act 24 23). So lässt sich nicht entscheiden, welches Prätorium Phil 2 13 gemeint ist. Ueber das Kaisergericht und sein Verfahren (διάγνωσις Act 25 21 = cognitio) weiss man, dass die ersten Kaiser es meistens persönlich ausübten[1].

III. Von italischen Städten werden im N.T. nur Rhegion (Act 28 13) und Puteoli (Ποτίολοι ebenda) genannt. Puteoli (= Δικαιαρχία) war damals der wichtigste westliche Hafenplatz Italiens für die aus Syrien kommenden Schiffe. Neben einer jüdischen Gemeinde (Jos. antt. 17 328 bell. Jud. 2 104) wohnten hier Leute aus Tyrus und Berytus in besonderen geschlossenen Gemeindeverbänden zusammen; die aus Tyrus stammende Gemeinde sagt in einer Inschrift von sich aus, sie sei früher gross und reich gewesen. Aber auch die Inschrift eines Herodes aus Askalon und mehrere arabisch-nabatäische Inschriften wurden in Puteoli gefunden. Die Leute aus Berytus verehrten den Jupiter von Heliopolis, die nabatäischen Araber ihren Dusares[2]. So findet auch Paulus hier bereits eine Christengemeinde vor (Act 28 13 14). — Von Puteoli aus führten mehrere Strassen auf die via Appia: an ihr lag 43 r. Meilen von der Hauptstadt eine Poststation Forum Appii (jetzt San Donato, vgl. Horat. sat. I

[1] Mommsen, Staatsrecht II 959.
[2] Schürer I 727, II 34, 96, III 61.

5 3 4 forum Appi, differtum nautis, cauponibus atque malignis). 10 r. Meilen näher bei Rom lag tres tabernae (Cic. ad Attic. 2 10 11 13 Itiner. Anton. ed. Wesseling S. 107). Die Aufzählung Act 28 15 folgt der Ordnung des Zusammentreffens mit Paulus; er traf die ersten römischen Christen in forum Appii, andere dann in tres tabernae.

Drittes Kapitel.

Münzen und Masse im Neuen Testament.

§ 12. Münzen.

Marquardt, Röm. Staatsverwaltung 1884, II² 3—74, Madden, Coins of the Jews 1881, Hultsch, Griech. und röm. Metrologie² 1882 (Tl. III 162 bis 348, 456—474, 602—606), Schürer II 51—55 und passim (bes. I 761—772), Benzinger, Hebr. Archäologie 1894 S. 196—198.

I. Unter der Regierung des Makkabäers Simon (142—135 v. Chr.) ist zum erstenmal von einer eigenen Münzprägung der Juden die Rede. Der syrische König Antiochus VII. sucht Simon dadurch auf seine Seite zu locken, dass er ihm das Recht zusichert, eigene Münzen schlagen zu dürfen (I Makk 15 6: ποιῆσαι κόμμα ἴδιον τῆς χώρας σου); in unmittelbarer Fortsetzung dieses Satzes wird Jerusalem und das Heiligtum für frei erklärt (I Makk 15 7: Ἱερουσαλὴμ δὲ καὶ τὰ ἅγια εἶναι ἐλεύθερα). Ob nun Münzen Simons vorhanden sind, ist eine unentschiedene und, wie es scheint, kaum zu entscheidende Streitfrage. Die Münzen, die man ihm etwa zuschreibt, unterscheiden sich nämlich ganz wesentlich von den Münzen seiner Nachfolger, der späteren Hasmonäer. Von diesen haben wir, wie dann auch von den herodianischen Fürsten, nur Kupfermünzen, die aber den Namen des Herrschers tragen. Dagegen werden in die Zeit Simons Silbermünzen gesetzt im Gewicht von etwa 14,30 und 7,15 g; also in deutschem Münzwert (1 g Silber = 18 Pfennig) = 2.58 und 1.29 Mark. Auf der Vorderseite steht „das heilige Jerusalem" (ירושלם קדשה oder ירושלם הקדושה); die Rückseite gibt den Wert der Geldsorte an (שקל ישראל Schekel Israel oder חצי השקל Chazî haschekel = Halbsekel) und das Jahr der Prägung (Jahr 1, 2, 3, 4, 5). Die Münzen sind verhältnismässig klein und dick, die Prägung ist roh. In dieser Eigenart der Münzform ist es begründet, dass man diese Silbermünzen in die Zeit des Makkabäers Simon setzen möchte; man will die Ungewandtheit der

Prägung aus der Neuheit der Einrichtung einer eigenen jüdischen Münzstätte erklären. Aber dagegen lässt sich mancherlei einwenden. Der Mann, der die öffentlichen Urkunden nach Jahren seines Hohenpriestertums datieren liess, von dessen glücklicher Wirksamkeit eine Denksäule auf dem Zion Kunde gab, der den Ruhm seines Hauses durch ein herrliches Grabmal zu Modin verkündigte, hätte auf den von ihm zuerst geprägten Münzen seinen Namen gewiss nicht verschwiegen. Ferner sagt weder der Verfasser des ersten Makkabäerbuchs noch die in ihm 14 27—47 mitgeteilte Urkunde etwas von der Münzprägung unter Simon; vielmehr lässt die Erteilung der Erlaubnis der Münzprägung durch Antiochus VII. auf Hindernisse schliessen, die einem darauf gerichteten Wunsch Simons entgegenstanden. Dazu kommt noch die Schwierigkeit, dass diese Münzen nur fünf Jahre hindurch geprägt worden zu sein scheinen, während Simon acht Jahre hindurch regiert hat. Das liesse sich ja vielleicht so erklären, dass diese Münzprägung tatsächlich mit dem Schreiben Antiochus' VII. vom Jahr 174 der seleuk. Aera (= 139/138 v. Chr. — I Makk 15 10) beginnt und mit der Eroberung Jerusalems durch denselben Fürsten zur Zeit Johannes Hyrkans im 178. Jahr der seleuk. Aera (135/134 — I Makk 16 14; Jos. antt. 13 236) schliesst. Da Antiochus in demselben Schreiben ausdrücklich die Stadt Jerusalem und ihr Heiligtum für frei erklärte, so begriffe sich auch leicht eine Münzprägung der Stadt mit eigener, von der Aera Simons abweichender Aera. Unter solchen Umständen konnte die Urkunde I Makk 14 27—47 von der Münzprägung nichts erzählen, da sie schon aus dem Jahr 141/140 stammt; und auch das erste Makkabäerbuch mochte diese allzu vorübergehende Betätigung einer bald wieder geraubten Freiheit lieber verschweigen. Aber das lässt die Prägung in jener Zeit nur möglich erscheinen; eine sichere Entscheidung lässt sich nicht geben. Ausser diesen Silbermünzen werden aber auch Kupfermünzen in die Zeit Simons gesetzt: sie tragen auf ihrer Vorderseite die Aufschrift: der Freiheit Zions (לגאלת ציון), auf der Rückseite immer das Prägejahr 4 und manchmal eine Wertbezeichnung (חצי, רביעי). Auch diese Münzen werden wegen der Altertümlichkeit ihrer Prägung in diese Zeit gesetzt; andere erklären es für unmöglich, dass die bisher besprochenen Silbermünzen und diese Kupfermünzen aus derselben Prägestätte hervorgegangen seien (Schürer I 772). Zu der oben gegebenen

möglichen Erklärung der Silbermünzen würde die Aufschrift dieser Kupfermünzen wohl passen. Sie fielen dann alle in das Todesjahr des Simon (136/135). — Nun haben wir aber eine ziemlich grosse Zahl Silber- und Kupfermünzen mit hebräischer Aufschrift und dem Datum der Jahre 1, 2 und 3; bei manchen fehlt auch die Jahresangabe. Sie tragen teilweise den Namen eines Priesters Eleasar, teilweise den eines Simon, des Fürsten Israels auf der Vorderseite, während die Rückseite das Jahr 1 der Befreiung Israels (לגאלת ישראל שנת אחת) angibt; aus dem Jahre 2 gibt es eine dreifache Prägung: mit dem Namen Simon oder mit dem Namen Jerusalem auf der Vorderseite, während die Rückseite das Jahr 2 der Freiheit Israels (ש״ב לחרות ישראל) nennt; wieder andere nennen die Freiheit Zions (חרות ציון) auf der Vorderseite, die Rückseite gibt dann die Jahreszahl 2, auch 3. Endlich haben die undatierten Münzen auf der Vorderseite den Namen Simons, auf der Rückseite die Aufschrift: der Freiheit Jerusalems. Nun sind die Münzen Simons und Jerusalems aus dem Jahr 2 und die undatierten Münzen Simons häufig durch Ueberprägung römischer Kaisermünzen, besonders Trajans, hergestellt; damit ist ihre Herkunft aus dem Aufstand Barkochbas dargetan. Da möchte es doch ratsam sein, auch die andern Münzen mit ihrer ähnlichen Aufschrift und übereinstimmenden Jahreszahl in die Zeit dieses späten Aufstandes zu setzen: ihre scheinbar alte Form dürfte teils, gleich ihrer und der gleichzeitigen Münzen hebräischer Aufschrift, auf bewusstes Archaisieren zurückzuführen sein, das den Führern jener Aufstände sehr nahe lag, teils auf eine Unbeholfenheit, wie sie sich bei Aufstandsmünzen leicht erklärt.

II. Von Johannes Hyrkan und seinen beiden Söhnen Aristobul und Alexander Janai haben wir gleichartig beprägte Kupfermünzen. Sie tragen den Namen des Hohenpriesters (יהוחנן, יהונתי, יהודה), die Bezeichnung seines Amtes (הכהן הגדל) und daneben den Ausdruck וחבר היהודים. Die Uebersetzung von חבר ist dadurch erleichtert, dass von Johannes Hyrkan auch Münzen vorliegen, die statt der Konjunktion ו das Substantiv ראש „Haupt“ vor dem Ausdruck חבר היהודים haben. Man kann also nicht übersetzen: „Hoherpriester und Genosse der Juden“; vielmehr ist der eine Ausdruck = caput societatis Iudaeorum, der andere = et societas Iudaeorum. Diese societas Iudaeorum ist dann nicht eine Genossenschaft innerhalb der jüdischen Gemeinde

(etwa die γερουσία § 27), sondern die jüdische Gemeinde selbst. Als Haupt dieser Gemeinde[1] bezeichnete sich Johannes Hyrkan wohl zu Anfang der Münzprägung, da seine Söhne sich an die andere von ihm eingeführte Form der Aufschrift halten, in welcher die Gemeinde der Juden dem Hohenpriester koordiniert erscheint. Von dem zweiten Sohn Hyrkans, Alexander Janäus gibt es aber noch andere, zweisprachige Münzen, auf denen er sich als König bezeichnet: auf der Vorderseite יהונתן המלך, auf der Rückseite griechisch Ἀλεξάνδρου βασιλέως. Diese griechische Aufschrift ist wohl auch verwischt. Ebenso könnte es mit den wenigen Münzen der Königin Alexandra-Salome stehen, die jetzt nur griechische Aufschrift Ἀλεξανδ. Βασιλισ. zeigen. Doch lässt es auch gerade die pharisäische Richtung dieser Frau verstehen, wenn sie wirklich es vermied, sich in der heiligen Sprache Israels als Königin zu bezeichnen, da sie doch die Gattin zweier Hoherpriester und die Mutter des regierenden Hohenpriesters war. Von diesem, Hyrkan II., und seinem Bruder Aristobul II. sind keine Münzen vorhanden, falls nicht Merzbacher (Ztschr. f. Numism. 1876 S. 197 bis 206) recht hat, wenn er Hyrkan II. eine Anzahl Münzen zuschreibt, die den Hohepriestermünzen des Alexander Janai vollkommen gleicht, nur dass sie statt der Namensform יהונתן die kürzere יונתן bietet, und die dabei merkwürdigerweise unter ihrer jetzigen Aufschrift die frühere von Königsmünzen des Alexander Janai erkennen lässt. Allein, dass Hyrkan II. Jonathan hiess, wissen wir nicht, und Alexanders hebräischer Name wurde jedenfalls in der überlieferten Form יני noch ganz anders verkürzt, als auf diesen Münzen geschehen ist. Der von den Parthern eingesetzte Antigonus liess wie Alexander doppelsprachige Münzen prägen, wobei er sich den Griechen als König, den Juden als Hoherpriester bezeichnet: βασιλέος (sic) Ἀντιγόνου מתתיה הכהן הגדל. Fand doch dieser Mann nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Josephus (antt. 14 404) sein Recht auf den Königsthron in seiner priesterlichen Abstammung begründet.

III. Auch unter den Herodianern und römischen Prokuratoren wurden in jüdischem Gebiet nur Kupfermünzen geprägt. Es ist also in der Landessitte begründet, wenn Jesus bei Mk 6 8 seine Jünger nur anweist, kein Kupfer mit auf die Reise zu nehmen, und wenn er nach Mk 12 41 zuschaut, wie das Volk Kupfer in

[1] Vgl. ἐθνάρχης als Titel Simons 1 Makk 14 47 15 1.

den Opferkasten wirft; wenn Matthäus und Lukas die Weisung an die Jünger dahin verändern, dass sie kein Silber (Lk 9 3) oder gar weder Gold noch Silber noch Kupfer (Mt 10 9) bei sich führen sollen, so zeigen sich diese Evangelisten mit den Verhältnissen Palästinas weniger vertraut. Gewiss liefen auch römische Silbermünzen in Palästina um (Denare Mk 12 15 14 11); aber man vermied es, sie zu gebrauchen, weil sie gegen das Gesetz das Bild eines Lebenden (des Kaisers) in ihrem Gepräge trugen. Denn nicht bloss die Münzen der Hasmonäer, sondern ebenso die in Palästina unter der Herrschaft der römischen Prokuratoren geprägten Münzen halten sich strenge an dieses jüdisch-gesetzliche Verbot. Jüdische Münzen zeigen Blumen, Früchte, Füllhörner, einen Kelch, aber weder das Bild eines Tieres noch eines Menschen. Nur die Herodianer haben, wenn auch mit deutlich erkennbarer Vorsicht, langsam mit dem der allgemeinen Sitte widersprechenden Gesetze gebrochen. Seit Herodes I. tragen die jüdischen Münzen, mit Ausnahme der unter I besprochenen Aufstandsmünzen, keine hebräische Aufschrift mehr. Die Aufschrift der Münzen Herodes' I. ist nur βασιλέος Ἡρώδου; eine kleine Münze trägt das Zeichen, unter dem Herodes zur Herrschaft gekommen war, das verpönte Bild eines lebenden Wesens, den römischen Adler. Dasselbe Bild hatte ja Herodes sogar am Haupteingang des Tempels anbringen lassen (§ 7 III). — Von seinen Söhnen hat Archelaus auf seinen Münzen bloss die Bezeichnung Ἡρώδου ἐθνάρχου; Antipas nennt auf der Vorderseite der Münzen sich selbst, die Rückseite ist dem kaiserlichen Oberherrn gewidmet, und zwar so, dass zur Zeit des Tiberius die Münze noch als Antipas gehörig bezeichnet wird (Ἡρώδου τετράρχου) und auf der Rückseite der Name seiner, allerdings Tiberius geweihten, Hauptstadt (Τιβεριάς) steht, während zur Zeit Caligulas der Tetrarch Herodes dem Gaius Caesar Germanicus diese Münze darreicht (Vorderseite: Ἡρώδης τετράρχης; Rückseite: Γαίῳ Καίσαρι Γερμανικῷ). Die Münzen des Philippus tragen durchaus heidnisches Gepräge; er ist der erste Jude, der das Bild eines Menschen auf eine Münze prägen liess. Seine Münzen zeigen auf der Vorderseite einen heidnischen Tempel mit der Aufschrift Φιλίππου τετράρχου, auf der Rückseite das Bild erst des Augustus, später des Tiberius, die beide als Σεβαστοί bezeichnet werden. Noch weiter ging Agrippa I. In seiner frühesten Hauptstadt Cäsarea-Paneas, die ja freilich von Philippus her an heidnische

Münzen gewöhnt war, liess dieser jüdische König Münzen prägen, die das Bild des Kaisers Gajus und einer Sieges- oder Glücksgöttin trugen; später liess er aber auch in Tiberias Münzen mit dem Bilde des Kaisers Claudius prägen, doch so, dass diese Münzen nur als unter seiner Regierung geprägte Münzen der Stadt Tiberias bezeichnet sind (ἐπὶ βασιλέ. Ἀγρίπ. Τιβεριέων). Seine zwiespältige Art tritt aber besonders in seinen letzten, zu Jerusalem und Cäsarea am Meer geprägten, Münzen hervor. Die Münzen aus Jerusalem zeigen Sonnenschirm und Kornähren ohne Bild eines Lebenden und tragen die einfache Aufschrift βασιλέως Ἀγρίππα. In Cäsarea dagegen, wo ja auch die Bildsäulen seiner Töchter standen (s. § 8 VII), hat Agrippa es sogar gewagt, sein eigenes Bild auf die Münzen zu setzen mit der Bezeichnung Βασιλεὺς μέγας Ἀγρίππας φιλοκαῖσαρ. Unschuldiger ist die Münze, die das unter Claudius geschlossene Bündnis des Königs Agrippa mit Senat und Volk der Römer verherrlicht. Agrippa II. hat in seiner späteren Zeit (nach der Zerstörung Jerusalems) zweisprachige Münzen prägen lassen, nicht mehr hebräisch-griechisch, wie die seiner hasmonäischen Vorfahren gewesen waren, sondern in den beiden Verkehrssprachen des römischen Reiches, lateinisch und griechisch. — Eine Münze Aristobuls, des Sohnes des Herodes von Chalkis und seiner Gemahlin, der Tochter der Herodias, Salome — derselben, um deretwillen der Täufer enthauptet wurde — zeigt die Bilder der beiden; Aristobul war König von Kleinarmenien[1].

IV. Im N.T. begegnen uns zwei deutlich zu unterscheidende Münzgattungen, die spezifisch römische und eine griechisch benannte. Es ist klar, dass die römischen Münzen erst seit Pompejus eingeführt sind, während die griechisch benannten schon früher in Palästina Geltung gehabt haben. Von römischen Münzen kommen im N. T. nur drei vor, der Denar, der As und der Quadrans. Der Denar war immer eine Silbermünze, ursprünglich im Wert von 10 As; seit dem Hannibalischen Krieg war er durch die lex Flaminia von 217 auf den Wert von 16 As erhöht worden. In der ersten Kaiserzeit bis auf Nero hat er ein Gewicht von 3,90 g; unter Nero vermindert sich sein Gewicht auf 3,41 g: das wäre nach heutiger deutscher Währung (1 g Silber = 18 Pfennig) bis auf Nero eine Münze im Wert von 70,2 und

[1] Jos. antt. 20 158 bell. Jud. 2 252.

seit Nero im Wert von 61,38 Pfennig. Aber tatsächlich hatte der Denar höheren Wert, da 25 Denare einen Aureus galten, eine Goldmünze, deren Gewicht ja auch Schwankungen unterlag, aber doch im Mittel auf 7,80 g angesetzt werden darf, die also nach deutscher Reichswährung (1 g Gold = 2.79 Mark) auf 21.76 Mark berechnet werden muss. Danach stellt sich also der einzelne Denar auf 87 Pfennig; für den As als das Sechzehntel des Denars, eine kupferne Scheidemünze, ergibt sich der Wert von $5^1/_2$, für ein Viertel-As, den Quadrans, der Wert von $1^1/_2$ Pfennig.

V. Der Denar (τὸ δηνάριον) dient Mk 12 15 Lk 20 24 Jesus zum Beweis dafür, dass die Steuerzahlung an den Cäsar, dessen Bild die Münze trägt, nicht verboten sei. Mt 22 19 steht statt δηνάριον der Ausdruck τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου. Damit ist wohl gemeint, dass die Abgabe eines jeden in Denaren berechnet war. Ob das aber wirklich der Fall war, ist fraglich: in Aegypten war der Betrag der Kopfsteuer eines jeden in Drachmen bestimmt (Wilcken, Archiv f. Papyrusforsch. I 139). Als Lohn einer Tagesarbeit wird der Denar genannt Mt 20 2 ff. Zwei Denare gelten Lk 10 35 als genügendes Pflegegeld für den Herbergsvater, in dessen Haus der barmherzige Samariter den Verwundeten zurücklässt. — In Anlehnung an II Kön 7 1 wird Apk 6 6 die Hilfsverheissung Gottes gegenüber dem die Hungersnot darstellenden Reiter verkündigt: ein Liter Weizen um einen Denar und drei Liter Gerste um einen Denar, und dem Oel und dem Wein darfst du nicht schaden! — Man wird also doch Getreide kaufen können. — Bei höheren Summen wird nach Denaren gerechnet: um 200 Denare Brot Mk 6 37 Joh 6 7; Mk 14 5 = Joh 12 5 wird der Preis eines wohlriechenden Wassers auf 300 Denare (etwa 260 Mark) bestimmt. Dem bösen Knechte des Gleichnisses ist sein Mitknecht 100 Denare schuldig Mt 18 28; die beiden Schuldner (Lk 7 41) schulden dem Gläubiger 500 bzw. 50 Denare (435 bzw. 43.50 Mark). Der As (τὸ ἀσσάριον) kommt in den Parallelstellen Lk 12 6 und Mt 10 29 vor. Nach Lukas kauft man fünf Sperlinge für 2 As = 11 Pfennig, nach Matthäus aber nur zwei für 1 As ($5^1/_2$ Pfennig). Der Quadrans (κοδράντης) zerfällt nach Mk 12 42 in zwei Lepta (s. VI); Mt 5 26 ist er als kleinste römische Münze angeführt.

VI. Neben diesen römischen Münzen, die in neutestamentlicher Zeit in Palästina allein geprägt wurden, lief gleichzeitig noch mancherlei älteres Geld um, besonders wurden die Tempel-

abgaben nach der Währung von Tyrus bezahlt, die mit der Währung der Hasmonäermünzen übereinstimmte[1]. Dieses Geld von Tyrus wird aber mit griechischem Namen bezeichnet. Von solchen Münzen werden im N. T. genannt: der Stater, die Doppeldrachme, die Drachme und das λεπτόν; zu derselben Rechnungsart gehören aber auch die Mine und das Talent. Die Drachme kommt im Gleichnis vom verlorenen Groschen vor (Lk 15 8ff.); die Doppeldrachme (δίδραχμον) war die Münze der Tempelsteuer; zwei Doppeldrachmen machen einen Stater (στατήρ = שֶׁקֶל, vgl. Mt 17 24–27). Ein tyrischer Stater hatte im Durchschnitt das Gewicht von 14 g. Josephus setzt ihn bell. Jud. 2 592 vier attischen Drachmen gleich, die offiziell ebensoviel galten wie der römische Denar. Tatsächlich wiegen vier römische Denare vor Nero 15,6 g, seit Nero 13,64, so dass also auch damit die Gleichsetzung mindestens zur Zeit des Josephus gerechtfertigt erscheint. Danach würde also die Tempelsteuer für den einzelnen Juden vom 20. Lebensjahr ab 1.74 Mark betragen haben (Philo, de mon. 2 3). Der Stater ist auch unter den Silberlingen (ἀργύρια Mt 26 16 27 5) zu verstehen. Das ergibt sich aus einem Vergleich von Sach 11 12 (וַיִּשְׁקְלוּ שְׁלֹשִׁים כָּסֶף) und Mt 26 16: ἔστησαν τριάκοντα ἀργύρια: wie in וַיִּשְׁקְלוּ ein Objekt שְׁקָלִים enthalten ist, so in ἔστησαν ein Objekt στατῆρας. Dreissig Silberlinge sind also etwa 104 Mark. Um diesen Preis löste sich nach Lev 27 4 eine Frau von 20—60 Jahren von ihrem Gelübde. Sicher ist der Wert der in Ephesus verbrannten Zauberbücher Act 19 19 nach der allgemeinen Reichsmünze (attische Drachme = Denar) zu berechnen. Die 50 000 Silberlinge sind also = 43 500 Mark. 100 Drachmen bilden eine Mine (μνᾶ Lk 19 13–25 = 87 Mark); 60 Minen ein Talent (τάλαντον Mt 18 24 25 15–28 = 5220 Mark). — Die kleinste Scheidemünze war das λεπτόν. Dem Leser im römischen Reich war diese Münze meist unbekannt; deshalb wird Mk 12 42 ihr Wert näher bestimmt: zwei λεπτὰ machen einen quadrans; das λεπτὸν ist also = פְּרוּטָה (Kidduschim 1 1 Edujoth 4 7) = 1/8 As = 0,7 Pfennig. Mt 5 26 ist die kleinste römische Münze (der Quadrans) statt des Lk 12 59 stehenden λεπτὸν eingesetzt; das ist durchaus berechtigt; auch im Deutschen gilt es gleichviel, ob einer alles bis auf den letzten Heller oder bis auf den letzten Pfennig bezahlen

[1] Tosefta Ketubot 12: alles in der Thora genannte Geld ist tyrisches Geld. Warum? Tyrisches Geld ist Geld von Jerusalem: כֶּסֶף צוּרִי זֶה יְרוּשָׁלְמִי.

muss, wenn auch ziffermässig Heller und Pfennig sehr verschiedene Werte darstellen.

§ 13. Hohlmasse.

Hultsch, Metrologie[2] 1882, S. 99—126, 447—456, Benzinger, Hebr. Archäologie S. 181—185.

I. Zur Quantitätsbestimmung flüssiger und trockener Waren bedient sich das N. T. lateinischer, griechischer und hebräischer Massbegriffe. Doch sind diese Masse miteinander verwandt und lassen sich ohne Schwierigkeit in ein geordnetes Verhältnis zueinander setzen. Schwierig ist nur die Bestimmung derselben nach den heute gültigen Massen. Die uns erhaltenen Massgefässe weichen, wo sie übereinstimmen sollten, ähnlich wie das Gewicht der Münzen sehr erheblich voneinander ab. Nun haben die Römer die Richtigkeit ihrer Hohlmasse nach dem Gewicht ihrer Füllung mit Wein geprüft. Das Gesetz der Volkstribunen P. und M. Silius bestimmte: ex ponderibus publicis, quibus hac potestate populus oetier (uti) solet, uti coaequator se (sine) dulo malo, uti quadrantal vini octoginta pondo siet, congius vini decem pondo siet, sex sextari congius siet vini, duodequadraginta sextari quadrantal siet vini, sexdecim librari (sextarii) in modio sient[1]. Danach wiegt die Weinfüllung des Quadrantal 80, des Modius $26^2/_3$, des Congius 10 und des Sextarius $1^2/_3$ römische Pfund. Das römische Pfund aber kann aus dem Gewicht der Goldmünzen berechnet werden, die seit 217 v. Chr. bis in die Zeiten Constantins immer gesetzlich auf einen bestimmten Bruchteil des Pfundes ausgeprägt wurden und in grosser Anzahl erhalten sind. Daraus ergibt sich das römische Pfund als ein Gewicht von 327,45 g[2]. Danach hat Hultsch das Mass von 80 römischen Pfund destillierten Wassers bei 19° Celsius berechnet, da destilliertes Wasser dem mittleren Weingewicht am nächsten kommt und 19° Celsius der mittleren Temperatur von Rom entsprechen. Sonach fasste das Quadrantal 26,26, der Modius also 8,75 l[3]; der Congius berechnet sich danach auf 3,28, der Sextar auf 0,51 l.

II. Die Massgefässe Sextar (ξέστης Mk 7 4 8) und Modius (Mk 4 21 Mt 5 15 Lk 11 33) werden nur als Hausgeräte in den Evangelien erwähnt. Aehnlich heisst die Abendmahlsschüssel

[1] Hultsch S. 114. [2] Hultsch S. 161.
[3] Hultsch S. 125, 126.

τρυβλίον: das ist als Massbezeichnung der halbe Sextar, also ein Viertelliter[1]. Zwei Sextare bilden eine Choinix (χοῖνιξ = 1,02 l): die Stelle Apk 6 6 erhält noch ihre besondere Erklärung dadurch, dass nach allgemein griechischer Anschauung „die χοῖνιξ so viel Weizen hielt, als ein Mensch zur täglichen Nahrung bedarf“[2]. Dagegen der μετρητής (Joh 2 6) enthielt 72 Sextare = 36,72 l; ebensoviel fasste nach Jos. antt. 8 57 der βάτος (= בַּת) Lk 16 6. Davon ein Drittel[3] (12,34 l, also nur ungenau, = 1 1/2 Modius [= 13,12 l] Jos. antt. 9 85) hält das σάτον (Mt 13 33 Lk 13 21 סָאתָא סָאָה). Der κόρος (כֹּר Lk 16 7) ist nach Ez 45 14 das Zehnfache des Batos, 367,21. Dasselbe sagt ein metrologischer Schriftsteller um 100 n. Chr.: Der phönikische Koros, meint er, hält 30 Sata; das Saton schätzt auch er auf 1 1/2 Modius[4]. Die Angabe des Josephus antt. 15 314: ὁ κόρος δύναται μεδίμνους Ἀττικοὺς δέκα verwechselt offenbar Medimnen und Metreten, da der Medimnus 96 Sextare (= 48,96 l) beträgt[5]: so würde ja der κόρος weit mehr als das Zehnfache des βάτος betragen. — Die Joh 12 3 19 39 erwähnte Litra (λίτρα) war ein durchsichtiges, durch eingeritzte Linien in zwölf Unzen geteiltes Horn, das hauptsächlich zum Messen von Oel benützt wurde und 0,27 l fasste[6].

§ 14. Längenmasse.

Hultsch, Metrologie[2] 1882.

Die eigentümlich römische Bestimmung eines Wegmasses durch mille passus (μίλιον ἕν) kommt im N. T. nur Mt 5 41 vor; das Wort μίλιον wendet zuerst Strabo bei Angabe der Länge der egnatischen Strasse an, die 535 Milien betrage[7]. Die mille passus sind = 1478,5 m[8]. Doch könnte auch das von den Römern beibehaltene und mit μίλιον bezeichnete ägyptische Wegmass von 1575 m gemeint sein[9]. Das ist wahrscheinlich, weil diese ägyptische Meile = 2000 ägyptische Schritte ist, 2000 Schritte aber einen Sabbatweg (Act 1 12 σαββάτου ὁδός) ausmachen (Erubin 5 9), der im Talmud mit מִיל bezeichnet wird[10]. Sonst gebraucht das

[1] Hultsch S. 102, 103.
[2] Hultsch S. 105.
[3] Hultsch S. 450.
[4] Hultsch S. 415.
[5] Hultsch S. 104.
[6] Hultsch S. 120.
[7] S. § 10 III g. Strabo 7 4 p. 322.
[8] Hultsch S. 98.
[9] Hultsch S. 613, 445.
[10] Zuckermann, Jüdisch. Masssystem 1867, S. 27.

N. T. für grössere Entfernungen die Rechnung nach Stadien[1]. Nun sagt Strabo an der angeführten Stelle (7 4 p. 322), dass die meisten die römische Meile auf 8 Stadien berechneten, das ergibt für das Stadium 184,8 m. Ein fast gleiches Resultat ergibt die Berechnung von 600 attischen Fuss zu 308,3 mm[2], nämlich 184,98 m. Das war auch wirklich die Länge der athenischen Rennbahn[3]. Doch ist zu beachten, dass die Entfernungsangaben nach Stadien häufig auf ungenauer Schätzung beruhen[4]. — Nach Herodot 2 149 zerfällt das Stadion in 100 ὀργυιαί; das ergibt also 1,85 m auf die ὀργυιά, die Act 27 28 zur Messung der Meerestiefe verwendet wird (Klafter, eigentlich das Maximum einer Manneslänge, von ὀρέγειν). Endlich wird die Elle Mt 6 27 Lk 12 25 Joh 21 8 Apk 21 17 als Massbezeichnung gebraucht, wobei wahrscheinlich die von den Römern nicht verdrängte Elle zu 52,5 cm gemeint ist[5].

Viertes Kapitel.

Chronologie des Neuen Testamentes.

K. Wieseler, Chronologische Synopse der vier Evangelien, Hamburg 1843. Chronologie des apostolischen Zeitalters bis zum Tode der Apostel Paulus und Petrus, Göttingen 1848. Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien, Gotha 1869. H. Sevin, Chronologie des Lebens Jesu, Tübingen 1874, A. Harnack, Chronologie der altchristl. Literatur, Leipzig 1897, I 233 bis 250, Hoennicke, Chronologie des Lebens des Apostels Paulus, Leipzig 1903.

§ 15. Chronologische Angaben im Neuen Testament.

I. Chronologische Angaben, die zum Zweck der Zeitbestimmung mit Absicht gegeben sind, finden sich im N. T. nur in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte. Ueber die Zeit der Geburt Jesu gibt Mt 2 1 Aufschluss: Jesus ist in den Tagen des Königs Herodes geboren. Welcher Herodes hier gemeint ist, ergibt sich bestimmt aus Mt 2 22, wo von Joseph gesagt wird, er habe nach des Herodes Tod (2 19) in Aegypten gehört, dass Archelaus statt seines Vaters Herodes König sei (βασιλεύει — ungenau, da Archelaus nur den Titel eines Ethnarchen erhielt, s. § 8 I). Dazu stimmt auch die Angabe Lk 1 5 26, der zufolge in den Tagen des Herodes, des Königs über Judäa,

[1] Τὸ στάδιον — οἱ στάδιοι Mt 14 24 Lk 24 13 Joh 6 19 11 18 Apk 14 20 21 16.
[2] Hultsch S. 67.
[3] Hultsch S. 69.
[4] Hultsch S. 55, 56.
[5] Hultsch S. 387, 597.

und zwar im sechsten Monat nach der Ankündigung der Geburt des Täufers, die Geburt Jesu seiner Mutter verkündigt wird. Zwar würde es manche Schwierigkeit beseitigen, wenn unter dem Lk 1 5 genannten König Herodes nicht Herodes I., sondern sein Sohn Archelaus verstanden würde, der sich auf den Münzen auch Herodes nennt und ja auch z. B. Mt 2 19 als König bezeichnet wird (s. unter II); aber trotzdem ist es nicht zweifelhaft, dass die einfache Bezeichnung „die Tage des Königs Herodes" keinen andern als Herodes I. meint. Uebrigens lässt sich auch aus dem Johannesevangelium die Ueberlieferung feststellen, dass Jesus zur Zeit des ersten Herodes geboren ist. Das Wort Joh 8 57: „πεντήκοντα ἔτη οὔπω ἔχεις" kann doch nur zu einem Manne gesagt sein, der älter als 40 Jahre ist; dieses Wort soll aber gewiss nicht später als 35 n. Chr. gesprochen sein. Dann aber muss Jesus auch nach der Ueberlieferung des Johannesevangeliums noch unter Herodes I. geboren sein. Die Regierungszeit Herodes' I. ist nun hauptsächlich durch des Josephus Angaben vollkommen sicher festzustellen. Er wurde zum König ernannt unter dem Konsulat des Cn. Domitius Calvinus und C. Asinius Pollio, d. h. 40 v. Chr. (antt. 14 389); er erobert Jerusalem unter dem Konsulat des M. Agrippa und Canidius (Caninius) Gallus, d. h. 37 v. Chr. (antt. 14 487); er stirbt 34 Jahre nach dem Sturz des Antigonus, 37 Jahre nach seiner Ernennung zum König, d. h. 4 v. Chr.; denn beidemale ist nach antiker Rechnung der terminus a quo mitgezählt (antt. 17 191). Herodes starb vor Passah, und kurz zuvor war eine Mondfinsternis (antt. 17 167 213 bell. Jud. 2 10): eine Mondfinsternis fand statt 12./13. März 4 v. Chr. Der Sohn und Nachfolger des Herodes Archelaus wurde im zehnten Jahr seiner Regierung unter dem Konsulate des Aemilius Lepidus und L. Arruntius abgesetzt, d. h. 6 n. Chr.[1]: er muss also 4 v. Chr. zu regieren begonnen haben. — Die Geburt Jesu fällt also spätestens in das Jahr 4 v. Chr., wahrscheinlich früher. Die Angabe Mt 2 16, wonach Herodes in Bethlehem die Kinder bis zu zwei Jahren töten liess, lässt sich chronologisch nicht verwerten, auch wo man ihre Geschichtlichkeit voraussetzt: denn sie sagt nicht aus, dass Jesus zur Zeit des Kindermordes zwei Jahre alt war, und wir hören auch nicht, wie lange Herodes nach dieser Tat noch lebte. Allerdings erreichen die Eltern Jesu Aegypten: die

[1] Jos. antt. 17 342 vita 5 Dio Cass. 55 27.

Ueberlieferung setzt also voraus, dass Jesus nicht erst im Todesjahr des Herodes geboren ist; sonst hätte sie auch den Tod des Königs als Strafe des Kindermordes bezeichnet. Vollends der wunderbare Stern, der die Magier führt und schliesslich über der Wohnung des Weltheilandes stehen bleibt, wird sich niemals durch astronomische Berechnungen finden lassen.

II. Eine ganz genaue Bestimmung der Zeit der Geburt Jesu scheint nun Lk 2 1—7 zu geben. Die Anknüpfung „es geschah aber in jenen Tagen" verweist auf die Zeit des Herodes (vgl. 1 5). Zwischen 1 56 und 2 6 soll nur ein halbes Jahr liegen (ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν). Damals „erging nun ein Edikt des Caesar Augustus, dass alle Welt sich aufschreiben lasse, und diese Aufschreibung war die erste während der Statthalterschaft des Quirinius über Syrien". Diese Worte könnten, rein sprachlich betrachtet, nur darüber Zweifel lassen, ob diese Aufschreibung überhaupt als die erste gekennzeichnet werden soll, wobei dann die Statthalterschaft des Quirinius nur der genaueren Zeitbestimmung halber erwähnt ist, oder ob diese Aufschreibung als die erste von mehreren während der Statthalterschaft des Quirinius geschehenen genannt wird. Jede andere Deutung ist als sprachwidrige Künstelei ohne weiteres abzuweisen. Nun wird im N. T. selbst, und zwar in der ebenfalls dem Lukas zugeschriebenen AG (5 37), von dem Aufstande des Galiläers Judas ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς gesprochen, so dass klar wird: hier ist nur eine ἀπογραφή bekannt. Aber auch Josephus kennt sicher nur eine einzige. Er berichtet bell. Jud. 2 118 nur kurz, antt. 19 355 18 1—6 26 (vgl. 20 102 bell. Jud. 7 253) ausführlich darüber: Als Archelaus verbannt und sein Gebiet als tributpflichtig der Provinz Syrien nicht gerade unterstellt, aber doch zugeordnet war, kam Quirinius, ein Senator, der die Aemterlaufbahn hinter sich hatte, Konsul gewesen war, ein in jeder Beziehung hochangesehener Mann, mit einer Kommission nach Syrien, um das Land im Auftrag des Kaisers zu verwalten, den Besitz des Archelaus zu vergeben (zu verkaufen bzw. zu verpachten) und insbesondere die Vermögen einzuschätzen. Zu diesem Zwecke kommt er auch nach Judäa, das eine προσθήκη τῆς Συρίας geworden war. Die Juden nahmen anfangs die Rede von der Schätzung schwer (τὴν ἐπὶ ταῖς ἀπογραφαῖς ἀκρόασιν), fügten sich aber bis auf den Anhang des auch Act 5 37 erwähnten Judas. Dieser wollte nicht, dass die Juden den Römern Steuern zahlten (φόρον Ῥωμαίοις τελεῖν bell. Jud. 2 118);

auf ihn weist Josephus (bell. Jud. 7 253) bei Erwähnung seines Sohnes Eleasar zurück mit den Worten: er hat nicht wenige der Juden beredet „μὴ ποιεῖσθαι τὰς ἀπογραφάς, ὅτε Κυρίνιος τιμητὴς εἰς τὴν Ἰουδαίαν ἐπέμφθη". Sicher ist hier immer dieselbe Schätzung gemeint, die als etwas ganz Neues empfunden wurde, die allerdings ganz Syrien betraf, bei Judäa aber den besonderen Sinn hatte, die geordnete römische Steuererhebung einzuleiten. Von dem Zensus, den Quirinius in der syrischen Stadt Apamea halten liess, redet auch eine Inschrift[1]. Aehnliche Einschätzungen fanden seit 27 v. Chr. vor allem bei Eingliederung neuer Provinzen in die Reichsordnung regelmässig statt: auf diese grundlegende Verfügung des Kaisers, die keineswegs bloss Judäa, sondern „alle Welt" (Lk 2 1) betreffe, mag sich Quirinius allerdings bezogen haben[2]. Vielleicht konnte er aber auch schon deshalb so reden, weil ganz Syrien — die ganze aramäische Welt, soweit sie unmittelbar zu Rom gehörte, — gerade jetzt dem Zensus unterworfen wurde. Trotzdem blieb sicher wer in Galiläa wohnte von dieser Einschätzung unbehelligt, da nur das Gebiet des Archelaus an Syrien angegliedert wurde[3]. Nun ist über die Zeit dieses Zensus keinerlei Zweifel möglich, da Archelaus sicher im Jahr 6 n. Chr. abgesetzt und verbannt wurde (Dio Cass. 55 27). Josephus (antt. 18 26) gibt ausdrücklich das 37. Jahr nach der Schlacht bei Aktium als das Jahr dieser Schätzung an: auch das ist das Jahr von Sept. 6 bis Sept. 7 n. Chr. Somit liegen zwischen Lk 1 56 und 2 6 freilich nicht bloss sechs Monate, sondern über zehn Jahre (Lk 1 5 2 2). Der Bericht des Lukas liesse sich nur retten, wenn man unter dem Herodes 1 5 Archelaus verstehen dürfte. Aber so ergäbe sich nicht bloss trotzdem ein unlösbarer Widerspruch mit Mt 2 1 19. Die Voraussetzungen von Lk 2, wonach auch die Bewohner Galiläas damals eingeschätzt wurden und zu diesem Zweck mit ihrer Familie weite, beschwerliche Reisen machen mussten, sind durchaus unzutreffend. Man wird also bei der Angabe stehen bleiben, dass Jesus unter der Regierung Herodes' I. geboren ist.

III. Eine neue chronologische Angabe findet sich Lk 3 1. Danach wurde der Täufer Johannes berufen „im 15. Regierungs-

[1] Mommsen, Ephemer. epigr. 4 S. 538.

[2] Marquardt, Staatsverwaltung II² 213.

[3] Antt. 17 355: τῆς δ' Ἀρχελάου χώρας ὁποτελοῦς προσνεμηθείσης τῇ Σύρων πέμπεται Κυρίνιος . . .

jahr des Tiberius unter der Prokuratur des Pontius Pilatus in Judäa, als in Galiläa Herodes Tetrarch war und sein Bruder Philippus über das ituräische und trachonitische Land und Lysanias über das Gebiet von Abila, unter dem Hohenpriestertum des Hannas und Kajaphas". Das 15. Regierungsjahr des Tiberius ist hier die einzige ganz genaue Angabe, da alle genannten Personen längere Zeit nebeneinander regiert haben, so dass aus der Gleichzeitigkeit sich auf kein bestimmtes Jahr schliessen liesse. Das 15. Regierungsjahr des Tiberius reicht vom 19. August 28 bis zum 19. August 29. Vielleicht ist ein bestimmtes bürgerliches Jahr gemeint; dann ist es nach der von Aegypten ausgehenden, später allgemein üblichen Rechnung nicht das Jahr 29, sondern das Jahr 28 (s. Schürer I 416). Damals war Prokurator Judäas Pontius Pilatus, der kurz vor des Tiberius Tod (16. März 37) durch Vitellius seines Amtes entsetzt wurde, nachdem er zehn Jahre in Judäa zugebracht hatte (δέκα ἔτεσι διατρίψας ἐπὶ Ἰουδαίας Jos. antt. 18 89): Pilatus verwaltete also Judäa in den Jahren 27—37 (s. § 16 II). — Gleichzeitig regierte in Galiläa (und Peräa) Herodes Antipas, der 4 v. Chr. seinem Vater folgte und von Kaiser Gajus (Caligula) abgesetzt wurde, als er mit seiner Gattin nach Rom kam, um den Königstitel für sich zu erbitten. Diese Reise aber hatte erst statt, als Agrippa I. mit dem Königstitel in Palästina erschienen war. Agrippa reiste im zweiten Jahr des Caligula von Rom nach Palästina (38 n. Chr. — Jos. antt. 18 238), und zwar zur Zeit der Passatwinde über Alexandria (Philo in Flacc. 5). Diese Passatwinde wehen Ende Juli, Anfang August, vier Wochen lang. Nun ist nicht anzunehmen, dass des Agrippa Schwager Antipas vor Anfang 39 die für ihn verhängnisvolle Reise antrat; die Kunde von seiner Absetzung ist nicht vor Sommer 39, vielleicht sogar erst 40 nach Palästina gekommen, da wir Münzen aus seinem 43., vielleicht selbst 44. Regierungsjahr haben. Dazu passt, dass Agrippa erst 40 über Galiläa und Peräa Herr wurde (im vierten Jahr des Caligula Jos. antt. 19 351): so lange wurden in Tiberias Münzen des Antipas geprägt[1]. Abgesetzt wurde Antipas entweder vor dem 1. September 39 oder nach dem 1. September 40; in der Zwischenzeit war Caligula nicht in Bajä, wo er nach Jos.

[1] Fréret, Mémoires de l'Académie des inscr. et belle-lettres t. XXI 1754, S. 292 f.

antt. 18 248 den Antipas verurteilt hat. — Der Tetrarch Philippus starb im 20. Jahr des Tiberius nach 37jähriger Regierung (Jos. antt. 18 106): er regierte also von 4 v. bis 33 oder Anfang 34 n. Chr. — Ein Tetrarch Lysanias von Abila wird auch bei Josephus erwähnt, am deutlichsten antt. 20 138, wo die Trachonitis mit Abella (= Abila) als Tetrarchie des Lysanias bezeichnet wird. Josephus sagt hier, dass Claudius nach Ablauf seines zwölften Regierungsjahres, 53 n. Chr., dieses Gebiet mit der Tetrarchie des Philippus und Batanäa an Agrippa II. gegeben habe. Aber schon dessen Vater, Agrippa I., erhielt 37 n. Chr. die Tetrarchie des Philippus und die Tetrarchie des Lysanias gleich nach der Thronbesteigung des Caligula (18 237); später wird ausdrücklich gesagt, dassAgrippa das Abila des Lysanias und die zugehörige Libanongegend noch ausser dem Reich Herodes' I. besass (antt. 19 215). Ungenau redet Josephus im bell. Jud. 2 215 247 von einer βασιλεία des Lysanias. Auf einer Inschrift aus Abila im Libanon (C. J. G. n. 4521), die wahrscheinlich zwischen 14 und 29 n. Chr. entstanden ist, redet ferner ein Freigelassener des Tetrarchen Lysanias. Auch aus den nichtbiblischen Angaben darf man also diesen Lysanias als einen Zeitgenossen des Philippus beurteilen; er ist nicht zu verwechseln mit dem allerdings auch über Abila herrschenden Lysanias von Chalkis, dem Sohn des Ptolemäus Mennäi; Lysanias von Chalkis wurde schon von dem Triumvir Antonius hingerichtet[1]. — Eine etwas ungeschickte, aber doch nicht unbegründete Wendung ist die letzte Angabe in der Zusammenstellung des Lukas: ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καιάφα. Während der ganzen Regierung des Pilatus blieb der von seinem Vorgänger Valerius Gratus eingesetzte Joseph mit dem Zunamen Kajaphas Hoherpriester (Jos. antt. 18 35 95). Er ist es auch, der nach Mt 26 3 57 Joh 11 50 Gefangennahme und Verurteilung Jesu herbeiführte; Joh 11 49 wird er bestimmt als der im Todesjahr Jesu regierende Hohepriester bezeichnet (der Ausdruck ist ähnlich an die römische Amtssprache angelehnt wie Jos. vita 5: βασιλεύοντος Ἀρχελάου τὸ δέκατον). Nach Joh 18 13 war Kajaphas ein Schwiegersohn des Hannas. Dieser Hannas verhört Joh 18 13—24 Jesus; Act 4 6 ist er wie Lk 3 1 vor Kajaphas genannt; er ist sicher derselbe, wie der Ananos, Sohn des Sethi, bei Josephus. Ihn setzte Quirinius 6 n. Chr. ein, und der erste Pro-

[1] Jos. antt. 14 330 15 92 bell. Jud. 1 248 440 Dio Cass. 49 32.

kurator des Tiberius, Valerius Gratus, setzte ihn ab. Trotzdem preist ihn Josephus als den glücklichsten Mann seines Volkes, weil er selbst das hohepriesterliche Amt lange Zeit verwaltet und hinterher seine fünf Kinder im Besitz desselben gesehen habe[1]. Lukas bemerkt nun 3 23, dass Jesus bei seiner Taufe durch Johannes etwa 30 Jahre alt war; dabei erlaubt das Wörtchen „etwa" (ὡς) zwei bis fünf Jahre höher zu greifen, so dass Jesus recht wohl auch nach dieser Angabe in der Zeit Herodes' I. noch geboren sein kann.

IV. Aus der Apostelgeschichte kommt die chronologische Tradition über den Aufenthalt der Kinder Israels in Aegypten, der nach Gen 15 13 400 Jahre betrug (Act 7 23), ebensowenig hier in Betracht, wie etwa die entsprechende Bemerkung des Paulus (Gal 3 17), der nach Ex 12 40 (LXX) von der Verheissung an Abraham bis zur Gesetzgebung 430 Jahre rechnet (vgl. Jos. antt. 2 318). — Nach Act 11 28 verkündete ein christlicher Prophet in Antiochia, es werde eine grosse Hungersnot ἐφ ὅλην τὴν οἰκουμένην kommen, wobei der Berichterstatter zu dem Ausdruck λιμὸν μεγάλην hinzufügt ἥτις ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου. Zur Zeit des Claudius herrschte tatsächlich Hungersnot in verschiedenen Gegenden des Reiches, aber auch in verschiedenen Jahren[2]. Insbesondere wissen wir von der Hungersnot in Judäa durch Josephus (antt. 3 320 20 51 101). Nach antt. 3 320 trat sie unter dem Hohenpriester Ismael ein; ein solcher Hoherpriester hat aber nach den sonstigen Angaben des Josephus unter Claudius gar nicht regiert (einer unter Tiberius antt. 18 34 und einer unter Nero antt. 20 179 195); nach antt. 20 101 herrschte die Hungersnot unter dem Prokurator Tiberius Alexander, der Palästina, wie es nach antt. 20 103 104 den Anschein hat, vor dem achten Regierungsjahr des Claudius (48 n. Chr.) verlassen hat; Tiberius Alexander war aber der zweite Prokurator seit dem Tode Agrippas I., der noch drei Jahre unter Claudius regiert hatte (41—44; antt. 19 351). Die Hungersnot dürfte also in das Jahr 46 oder 47 n. Chr. fallen.

---

[1] Antt. 18 26 34 20 198.

[2] Sueton, Claud. 18, Tacitus ann. 12 43, Dio Cass. 60 11, Aurel. Victor Caesar 4, Euseb., Chron. ed. Schoene II 252 ff., Orosius VII 6 17.

§ 16. Chronologisch feststellbare Tatsachen im Neuen Testament.

I. Die chronologischen Angaben des N. T. sagen also aus, dass Jesus unter Herodes d. Gr. geboren wurde (§ 15 I), dass der Täufer im Jahr 28 (29?) n. Chr. auftrat (§ 15 III). Die Schätzung des Quirinius bleibt bei der Berechnung der Geburt Jesu ausser Betracht (§ 15 II). Die Act 11 28 erwähnte Hungersnot unter Claudius mag etwa 46/47 n. Chr. geherrscht haben (§ 15 IV). Wichtig ist, dass wir die Zeit Herodes' I. auf 40 bis 4 v. Chr., die des Archelaus auf 4 v. bis 6 n. Chr., die des Philippus auf 4 v. bis 33 (34?) n. Chr., die des Antipas auf 4 v. bis 39 bzw. 40 n. Chr., die Agrippas I. auf 37 bis 44 n. Chr. bestimmen konnten. Ebenso wurde als Zeit der Prokuratur des Pilatus 27 bis 37 n. Chr., als Zeit des Hohenpriestertums des Kajaphas dieselbe Periode, doch mit etwas früherem Beginn, angesetzt (§ 15 I III IV). Im Bericht über die Gefangenschaft des Paulus erwähnt die Apostelgeschichte zuerst die Tochter Agrippas I. Drusilla als Gattin des Prokurators Felix (Act 24 24), dann Agrippa II., der mit seiner Schwester Berenike den Prokurator Festus besucht (Act 25 13 23—32). Drusilla war beim Tod ihres Vaters, also 44 n. Chr., sechs Jahre alt (Jos. antt. 18 354); im Jahr 53 vermählt sie Agrippa II. mit König Aziz von Emesa, der deshalb die Beschneidung annimmt (Jos. antt. 20 139); aber bald darauf (μετ' οὐ πολὺν χρόνον) verführt sie der Prokurator Felix, ihn zu heiraten (Jos. antt. 20 141—144). Die Zusammenkunft von Felix und Drusilla mit Paulus kann also nicht wohl vor das Jahr 54 gesetzt werden. Keinen Anhaltspunkt für chronologische Berechnung gibt das Zusammenleben Agrippas II. mit seiner Schwester Berenike. Als Agrippa I. starb, hatte die damals sechzehnjährige Berenike bereits den zweiten Mann, ihren Onkel Herodes von Chalkis (Jos. antt. 19 277 354). Nach dessen Tod lebte sie lange Zeit (πολὺν χρόνον) als Witwe im Hause ihres Bruders, bis sie eine freilich nur kurze Zeit (οὐ μὴν ἐπὶ πολύ) dauernde Ehe mit König Polemon von Cilicien eingeht (Jos. antt. 20 145 146). Nach Lösung dieser Ehe lebte sie immer bei Agrippa II.; die Ehe scheint aber vor dem Tode des Claudius (54 n. Chr.) sich gelöst zu haben (antt. 20 148).

II. Der Täufer Johannes wurde von Herodes Antipas schliesslich gefangen genommen und enthauptet. Darüber geben

uns die synoptischen Evangelien ausführlichen Bericht[1]. Danach tadelt Johannes die Ehe des Antipas mit Herodias, welche bisher die Frau seines Bruders war. Wirklich war diese Ehe nur durch doppelten Ehebruch möglich geworden[2]. Der Bruder, dessen Frau Herodias zuerst war, hiess nach Mk 6 17 Philippus; Josephus nennt ihn[3] Herodes, wie er aber sehr häufig auch den Antipas nennt; jedenfalls ist dieser Philippus von seinem Stiefbruder, dem Tetrarchen Philippus wohl zu unterscheiden: der Tetrarch wurde später sein und der Herodias Schwiegersohn. — Nun erzählt das Markusevangelium, Herodias habe von Anfang an nicht bloss die Verhaftung, sondern den Tod des Täufers gewollt, aber lange bei ihrem Manne nicht durchsetzen können (Mk 6 19 20); da habe ihr Töchterchen (κοράσιον 6 22 28) bei der festlichen Geburtstagsfeier des Tetrarchen durch einen kunstreichen Tanz den Antipas dazu gebracht, dass er ihr nach dem Willen ihrer Mutter das Haupt des Täufers zum Geschenke gab. Josephus (antt. 18 119) erzählt nur, Herodes habe den Einfluss des Täufers gefürchtet und ihn deshalb verhaften und in Machärus hinrichten lassen. Eine längere Frist zwischen Verhaftung und Hinrichtung des Täufers setzt auch Lk 7 18—35 = Mt 11 2—19 voraus: der Täufer hat in seinem Gefängnis von Jesu Wirksamkeit gehört und schickt ihm eine Botschaft zu. Für die Zeitbestimmung der Hinrichtung des Täufers kommt nur der Umstand in Rechnung, dass die Tochter der Herodias noch nicht verheiratet ist; nach Jos. antt. 18 137 wurde sie (Salome) die Frau des Tetrarchen Philippus, der kinderlos — wir wissen: 33 oder 34 n. Chr.— starb. Aber die Tochter Agrippas II., Berenike, war mit 16 Jahren bereits zum zweitenmal vermählt (s. I); der Altersunterschied zwischen dem Tetrarchen Philippus und seiner Grossnichte und Gattin Salome wird nicht in Rechnung zu ziehen sein. Im Jahr 44 n. Chr. war Herodes von Chalkis, der Mann der 16jährigen Berenike, mindestens 51 Jahre alt: sein Vater wurde 7 v. Chr. hingerichtet (s. Schürer I 373). Später heiratet Salome einen zweifellos viel jüngeren Mann, Aristobul, den Sohn des Herodes von Chalkis, eines Bruders der Herodias, ihren Vetter. Aus dieser Ehe stammten drei Söhne (Jos. antt. 18 137).

[1] Mk 6 17—29 = Mt 14 3—12 Lk 3 19 20 7 28 29.
[2] § 8 V Jos. antt. 18 109—112.
[3] Antt. 18 109 136, auch 17 53 und bell Jud. 1 573.

Also muss der Tod des Täufers nur spätestens 32 n. Chr. angesetzt werden. — Antipas war nun mit einer Tochter des Araberkönigs Aretas vermählt, ehe er seine Nichte Herodias heiratete; diese Tochter des Aretas war vor der Heirat des Antipas mit Herodias zu ihrem Vater geflohen. Noch traten Grenzstreitigkeiten zwischen Antipas und Aretas hinzu; es kam zur Schlacht, in der das Heer des Antipas vernichtet wurde. Jetzt soll der Legat Vitellius im Auftrag des Tiberius für Antipas kämpfen; während er aber mit diesem in Jerusalem weilt, läuft die Nachricht vom Tode des Tiberius ein (Tiberius † 16. März 37 n. Chr.); da gibt er den Feldzug gegen Aretas auf. So erzählt Jos. antt. 18 109—125. Aus dieser Erzählung wollte Th. Keim[1] auf einen verhältnismässig späten Verlauf der neutestamentlichen Geschichte schliessen, da die Heirat der Herodias den unmittelbaren Anlass zum Tode des Täufers und den mittelbaren zur Niederlage der Juden durch die Araber gegeben habe, während der Rückschlag, der Feldzug des Vitellius gegen Aretas, um des Todes des Tiberius willen unterbleiben musste. — Vitellius kam nach Tacitus (ann. 6 31 32 [= 37 38]) unter dem Konsulate des L. Cestius und M. Servilius (35 n. Chr.) nach Syrien. Nach Jos. antt. 18 90 122 war er zweimal zu einem Fest in Jerusalem. Das erste war ein Passah, das zweite wird nur als ἑορτὴ πάτριος bezeichnet. Kurz vor dem ersten Fest schickt er Pilatus nach Rom, der erst nach des Tiberius Tod dort eintrifft (antt. 18 89). Der Wortlaut des Josephus über diese Reise des Pilatus: εἰς Ῥώμην ἠπείγετο müsste gegen alle Gewohnheit dieses Schriftstellers stark ironisch verstanden werden, wenn Pilatus schon vor Passah 36 Palästina verlassen hätte und erst nach dem 16. März 37 in Rom angekommen wäre[2]. Beim zweiten Aufenthalt des Vitellius in Jerusalem erfuhr er des Tiberius Tod; das Fest, bei dem er ihn erfuhr, kann nur Passah oder Pfingsten gewesen sein, da die Nachricht vom Tode des Kaisers seinem mit ganz besondern Vollmachten ausgestatteten Legaten möglichst schnell übermittelt wurde[3]. So wird man des Vitellius doppelte Anwesenheit in Jerusalem auf Ostern und Pfingsten 37 legen müssen. Josephus

[1] Gesch. Jesu von Nazara I 621—631 III 484—502.

[2] So Schürer I 492 151: Pilatus liess sich etwa ein Jahr Zeit zu der Reise von Judäa nach Rom.

[3] Tac. ann. 6 32 = 38: cunctis quae apud orientem parabantur L. Vitellium praefecit.

bringt freilich zwischen dem Bericht über jede von beiden die Erzählung von den Verhandlungen des Vitellius mit den Parthern (18 96—105) vom Tode des Tetrarchen Philippus (18 106—108) und vom Kriege zwischen Aretas und Antipas (18 109—119). Aber der Tetrarch Philippus starb 33 (34?), Vitellius kam 35 nach Syrien (s. oben); der Kampf gegen die Parther war der nächste Auftrag des Vitellius, der ihn Sommer 35, 36 in Anspruch nahm[1]. Die Händel des Antipas mit Aretas werden zur Vorbereitung auf das erzählt, was 37 n. Chr. geschehen sollte. Ueberhaupt ist das, was Josephus zwischen 18 96 und 18 120 berichtet, ein Nachtrag, ohne den das Weitere nicht verstanden werden konnte. Im Jahr 36 ist Vitellius fürs erste mit den Parthern zu Ende gekommen[2]; über einen offenbaren Irrtum des Josephus vgl. Schürer I 446 f. Zu Anfang des Jahres 37 wird Pilatus bei Vitellius verklagt und von ihm nach Rom geschickt; am Passahfest ordnet der kaiserliche Legat auch durch Absetzung des Joseph Kajaphas die Verhältnisse Judäas. Inzwischen erhält er den Auftrag, diesen Sommer gegen Aretas zu ziehen; schon auf dem Zug dahin sieht er sich genötigt, einen Missgriff wieder gut zu machen, den er bei Besetzung der hohenpriesterlichen Stelle begangen hat[3]; da erfährt er an Pfingsten in Jerusalem des Tiberius Tod. Die Niederlage des Antipas durch Aretas fällt dann wahrscheinlich Sommer 36; doch ist das nicht sicher, da Vitellius keinesfalls vor dem Waffenstillstand mit den Parthern in diese Verhältnisse eingreifen konnte. Vollends über die Zeit der Hinrichtung des Täufers, als deren Strafe diese Niederlage betrachtet wurde (Jos. antt. 18 116—119), ist aus diesen Angaben nichts zu schliessen: der Krieg mit Aretas war, ob früh ob spät, die Folge des Ehebruchs, den der Täufer getadelt hatte; das wusste man in Judäa. Nur ist Passah 36 als das letzte Passah, da Pilatus und Kajaphas im Amte waren, auch die späteste Möglichkeit für den Tod Jesu; das Auftreten des Täufers war in das Jahr 28 oder Anfang 29 zu setzen.

III. Ueber die Dauer der Wirksamkeit des Täufers fehlen uns alle Nachrichten; doch wird sie nicht allzu kurz angesetzt

[1] Tac. ann. 6 31—37 (37—43) 38 (44): quae duabus aestatibus gesta coniunxi.

[2] Tac. ann. 6 37 (43): exim cum legionibus in Suriam remeavit.

[3] Der jetzt von ihm abgesetzte Jonathan spielt trotzdem noch lange eine hervorragende Rolle, Jos. antt. 19 313 bell Jud. 2 243, bis Felix den lästigen Mann beseitigte antt. 20 162—164.

werden dürfen, da wir Jünger des Johannes später nicht bloss in Galiläa, sondern auch in Alexandria und Ephesus treffen [1]. Aber ob sie nun Wochen, Monate oder gar Jahre gedauert hat, lässt sich aus unserer Ueberlieferung nicht mehr ohne weiteres erkennen. Ebensowenig lässt sich sagen, wie lange die Gefangenschaft des Täufers gewährt hat. Aehnlich, wenn auch etwas besser, steht es mit der Frage nach der Dauer von Jesu Wirksamkeit. Bestimmte Anhaltspunkte gibt das Johannesevangelium, sofern es 2 13 6 4 11 55 drei Passahfeste erwähnt, zwischen dem zweiten und dritten 7 2 das Laubhüttenfest und 10 22 die Tempelweihe im Winter. Danach umfasst die Wirksamkeit Jesu etwas über zwei Jahre, da sie ja schon vor dem 2 13 erwähnten Passah beginnt. Nun ist schon § 9 IV gezeigt worden, wie die Beziehung des Lebens Jesu auf Jerusalem allmählich immer stärker hervortritt und im Johannesevangelium einen Höhepunkt erreicht. Aber auch, wenn man an der Geschichtlichkeit dieser Festbesuche Jesu zweifelt und auch sonst das Johannesevangelium nur mit Vorsicht als Geschichtsquelle benützt, so kann man doch fragen, ob es sich hinsichtlich der Dauer der Wirksamkeit Jesu täuscht. Die Synoptiker lassen uns immerhin nicht ganz im Stich, wenn wir sie nach Merkmalen fragen, aus denen wir die Länge der öffentlichen Tätigkeit Jesu abnehmen können. Ganz sicher ist Jesus um die Zeit eines Passahfestes, also des Erntebeginnes in Palästina, am ersten Vollmond nach Frühlingsanfang, gekreuzigt worden (Mk 14 1). Nun haben die Jünger Jesu einmal durch Ausraufen von Aehren ziemlich im Beginn der Wirksamkeit Jesu Anstoss gegeben (Mk 2 23). Das muss entweder vor oder während einer Erntezeit geschehen sein. Und ein andermal, sicher später, verweist Jesus seine um Nahrung und Kleidung bekümmerten Jünger auf die in Palästina heute blühenden und oft morgen schon verdorrten Lilien des Feldes, mit deren Pracht sich die Pracht Salomos nicht vergleichen lasse (Lk 12 27 28 = Mt 6 28—30). Da hat er den kurzen Frühlingsschmuck des Bodens seiner Heimat vor Augen, der eintritt, „wenn im Frühjahr der Regen aufhört und die Wärme steigt“ [2]. Das Wort ist also in einem Frühjahr vor Passah gesprochen. Jesu öffentliches

[1] Mk 2 18 Joh 1 40 Act 18 25 19 1—7.

[2] Buhl, Geogr. des A. Palästina S. 55, Benzinger, Hebr. Archäol. § 8 S. 32.

Wirken hat demnach mindestens ein volles Jahr gedauert. Jesus beginnt aber seine Wirksamkeit nach der Gefangennahme des Täufers (Mk 1 14); das geht auch daraus hervor, dass der Täufer erst im Gefängnis von Jesu Auftreten hört (Lk 7 18 Mt 11 2); die entgegenstehenden Bemerkungen des Johannesevangeliums (1 29—36 3 22—36 4 1 2) verschieben sicher das richtige Geschichtsbild. Dann wird man aber das erste Hervortreten des Täufers nicht mehr in dasselbe Jahr setzen dürfen, in welches auch das Aehrenausraufen der Jünger Jesu fällt; wenn also der Täufer nach Lk 3 1 im Jahr 28 aufgetreten ist, so wird das Jahr 29 als das Jahr der Wirksamkeit Jesu zu bezeichnen sein; die Kreuzigung Jesu fiele aber erst auf das Passah des Jahres 30, wie die Taufe Jesu wohl schon in das Jahr 28 zu setzen ist. So füllt die evangelische Geschichte tatsächlich entsprechend der johanneischen Ueberlieferung zwei Jahre (28—30); aber trotzdem gibt die synoptische Ueberlieferung im ganzen das richtige Geschichtsbild. Eine längere Wirksamkeit Jesu anzunehmen wäre wohl falsch, da seine Gesetzesfreiheit den Hass der Pharisäer und sein Messiasglaube den Argwohn der Römer auf ihn lenken mussten. — H. Achelis versuchte nun neuerdings das Todesjahr Jesu sehr einfach aus der Tatsache zu berechnen, dass Jesus an einem Freitag gekreuzigt wurde, an dessen Vorabend oder an dessen Abend das Passahfest anbrach[1]. Nach Angabe des Berliner astronomischen Recheninstitutes sind nämlich Vollmondnächte des Passahfestes gewesen Donnerstag 6. April 30 und Freitag 3. April 33. Das erste Datum stimmt nach Achelis mit der synoptischen Ueberlieferung: Jesus nimmt Donnerstags am Passahmahl teil, ehe er Freitags hingerichtet wird. Das zweite passt zur johanneischen Ueberlieferung: Jesus stirbt am Freitag, an dessen Abend das Passahlamm gegessen wird. Aber Preuschen macht mit Recht auf die rein empirische Feststellung des Kalenders in Jerusalem aufmerksam, die eine Verschiebung des Passahmahles um einen Tag sehr wahrscheinlich mache. Ich füge hinzu, dass die Rechnung nach Wochentagen überhaupt irre führt. Es wird unten (§ 20 III) gezeigt werden, dass die Juden noch zur Zeit des Josephus das Jahr immer am 1. Nisan als einem Sabbat begonnen haben; das war bei einem reinen Mondjahr nur möglich, wenn die letzte Woche des Jahres unter Umständen

[1] Mc 14 1 12 15 42 Joh 18 28 19 31. — Ztschr. NTU 1904 S. 1—18.

gekürzt wurde. Der 15. Nisan (Passah) fiel immer auf Sabbat, Pfingsten immer auf Sonntag Lev 23 15 16 Jos. antt. 3 250 13 252. Dann ist aber der Umstand, dass Jesus an einer παρασκευή starb, ein Beweis dafür, dass er nicht am Passahtage gestorben ist. — Doch nun hat PREUSCHEN bei Clemens Alex. strom. I 21 146 eine Ueberlieferung nachgewiesen, der zufolge Jesus allerdings am 7. April 30 gestorben ist. Denn im Jahr 30 fiel der von dieser Ueberlieferung angegebene 25. Pharmuthi des ägyptischen Kalenders auf den 7. April, also auf den berechneten Passahvollmond. Preuschen glaubt freilich ohne weiteres das von derselben Ueberlieferung dargebotene 16. Jahr des Kaisers Tiberius auf das Jahr 30 beziehen zu dürfen. Aber in Aegypten wurden die Regierungsjahre der Herrscher immer so gezählt, dass das Jahr des Regierungsantrittes als erstes Jahr galt; speziell die Jahre der Kaiser wurden in Aegypten immer so gerechnet (SCHÜRER I 416). Wenn man also den julianischen Kalender zu Grunde legt, muss gerade in Aegypten das Jahr 29 als das 16. Jahr des Tiberius gelten. Aber die Rechnung ist bei Klemens nach ägyptischem Kalender gegeben, dessen beweglicher Jahresanfang damals in den August fiel. Nach ägyptischer Rechnung war also bei Zugrundelegen des ägyptischen Kalenders tatsächlich das von August 29 bis August 30 laufende Jahr das 16. des Tiberius. PREUSCHEN wird also doch recht haben, wenn er auf Grund der Berechnung des Passahvollmonds und der durch Clemens mitgeteilten Ueberlieferung den Tod Christi auf den 7. April 30 n. Chr. setzt, während wir die Rechnung nach Wochentagen ganz fallen lassen. Das stimmt mit dem überein, was wir auch von der Angabe Lk 3 1 aus an der Hand der Evangelien erschliessen müssen. — Dass aber das Johannesevangelium im Grunde dieselbe chronologische Ueberlieferung wie die Synoptiker hat, sieht man aus der Zeitangabe Joh 2 20. Danach ist bis zur Zeit des zweiten Passah vor dem Todespassah Jesu (— denn zwischen Joh 2 13 und 11 55 liegt das Passah 6 4 —), also nach unserer Rechnung bis zum Passah 28 n. Chr., 46 Jahre lang am Tempel gebaut worden; der Tempelbau aber begann nach Jos. antt. 15 380 (vgl. 15 354 mit Dio Cass. 54 7) sicher im Jahr 20/19 v. Chr., und zwar wahrscheinlich im Frühjahr 19. Von da ab bis zum Passah 28 sind tatsächlich 46 Jahre abgelaufen[1]. Andererseits ist es sehr

[1] WIESELER, Chronol. Synopse 165 f.

begreiflich, dass das christliche Altertum für die Chronologie des Lebens Jesu das Jahr der Konsuln Rubellius Geminus und Fufius Geminus, d. h. das Jahr 29 n. Chr. festgehalten hat, wenn auch mit falscher Beziehung auf Christi Tod[1]: Dieses Jahr war die Zeit der grossen Predigt Jesu in Kapernaum und Galiläa. Nicht massgebend kann es aber sein, wenn schon Tertullian dieses Jahr der beiden Gemini mit dem von Lk 3 1 dargebotenen 15. Jahr des Tiberius gleichsetzt. Das widerspricht der sonst üblichen Zählung.

IV. Jakobus, der Bruder des Johannes, also der Sohn des Zebedäus Mk 1 19, wird von König Herodes nach Act 12 1 2 mit dem Schwert hingerichtet. Nachher wird in den Tagen der ungesäuerten Brote, d. h. des Passahfestes, Petrus gefangen gesetzt, aber wundersam errettet (Act 12 3—19). Bald darauf stirbt Herodes in Cäsarea (Act 12 20—23). Agrippa I., der einzige Herodes, der seit des Archelaus Absetzung in Jerusalem und Cäsarea regiert hat, besass Judäa und Samaria durch Kaiser Claudius drei Jahre lang (41—44: Jos. antt. 19 351). Er kam schon 41 nach Jerusalem, wo er an Laubhütten nach Ablauf des Passahjahres das Deuteronomium vorlas (Sota 7 8). Somit sind die drei Passahfeste 42, 43, 44 als Termine der Verhaftung bzw. Hinrichtung der Apostel denkbar; doch bezeichnet die Apostelgeschichte das Passah deutlich als das letzte des Agrippa, also als das des Jahres 44. — Nun fällt der erste Aufenthalt des Paulus in Korinth nach Act 18 2 in die Zeit, da kurz zuvor (προσφάτως) Kaiser Claudius durch einen Erlass die Juden aus Rom verwiesen hatte (s. § 11 II). Claudius hat bei seinem Regierungsantritt nicht bloss das Reich Agrippas I. vergrössert, sondern auch seinem Bruder Herodes das Reich von Chalkis gegeben und den Juden des Reichs feierlich ihre früheren Vorrechte bestätigt[2]. Aber schon dem Herodes Agrippa muss Claudius den Bau gewaltiger Mauern um Jerusalem verbieten, und bald darauf sprengt der syrische Legat Vibius Marsus eine von Agrippa einberufene Fürstenzusammenkunft zu Tiberias[3]. Beim Tode Agrippas I. erhält sein siebzehnjähriger Sohn Agrippa II. das Reich des Vaters nicht[4]. Aber durch feierlichen Erlass vom

[1] Tertullian adv. Jud. 8 und Spätere.
[2] Jos. antt. 19 274—291 bell. Jud. 2 214—217.
[3] Jos. antt. 19 326 327 341. [4] Jos. antt. 19 354 360—362.

muss etwa im Juni nach Palästina gekommen sein. Dazu passt, dass Paulus zwei Jahre zuvor kurz nach Pfingsten in die Haft des Prokurators Felix gekommen ist[1]. — Für die Amtsdauer des Festus (vgl. S. 65, 66) kommt nun in Betracht, dass aus seiner Regierungszeit drei bedeutsame Entscheidungen des Nero berichtet werden; sein Vorgänger Felix wird freigesprochen; den Juden wird das Bürgerrecht in Cäsarea aberkannt; dagegen wird ihnen durch die Fürsprache der Poppäa Sabina die Erbauung einer Mauer gestattet, die zudringliche Blicke vom Innern des Tempels fernhalten soll (Jos. antt. 20 182—196). Das schliesst eine nur ein Jahr dauernde Prokuratur des Festus vollkommen aus. Namentlich könnte der Bau im Tempel doch wohl erst zwischen Festus und Agrippa besprochen worden sein, als Agrippa auch u. a. mit der Sache des Paulus befasst wurde. Darauf erging dann erst der Befehl nach Jerusalem, den Bau niederzureissen. Wieder musste Festus die Erlaubnis geben, die Sache an den Kaiser zu bringen. Damit kam man offenbar in den Spätherbst oder Winter; bis man aber in Rom die Entscheidung hatte und von dort zurückkehrte, dürfte mindestens wieder der Sommer gekommen sein. Nun blieb aber damals der Hohepriester Ismael in Rom zurück, und Agrippa II. ernannte ihm deshalb einen Nachfolger in Joseph Kabi; diesen Joseph Kabi setzte er dann, wie es scheint nach dem in Palästina eingetretenen Tod des Festus, wieder ab[2]. Der jetzt ernannte neue Hohepriester Ananos regiert nur drei Monate; ehe Albinus nach Palästina kommt, wird er abgesetzt (Jos. antt. 20 203). Da nun Albinus Laubhütten 62 in Jerusalem ist (Jos. bell. 6 300 305), so kann Festus nicht erst Juni 61 nach Palästina gekommen sein. — Andererseits fallen die ersten Beziehungen Neros zu Poppäa Sabina in das Jahr 58 n. Chr.; und von dem Hohenpriester Joseph Kabi ist nicht gesagt, dass er nur ganz kurz regiert hat. Verlegt man also Neros Entscheidung für die Juden schon in das Jahr 58, so könnte Festus doch frühestens im Jahr 59 gestorben sein; die späteste Möglichkeit für die judenfreundliche Entscheidung Neros ist aber das Jahr 61; dann wäre Festus im Frühjahr 62 gestorben. — Noch schwieriger ist die Entscheidung über den Beginn seiner Prokuratur. Nach Jos. antt. 20 182 wurde der Vorgänger des

[1] Act 20 16 21 2 27 22 30 23 12 32.
[2] Jos. antt. 20 195—197.

Festus, Felix, von der gegen ihn gerichteten Anklage durch Verwendung seines Bruders Pallas frei, den Nero gerade damals besonders in Ehren hielt (μάλιστα δὴ τότε διὰ τιμῆς ἄγων ἐκεῖνον). Nun hatte dieser Pallas zweifellos die Gnade Neros verdient: wesentlich auf seinen Rat hatte Claudius Agrippina geheiratet und ihn selbst adoptiert (Tac. ann. 12 1 2 25). Aber schon 55 n. Chr. entfernt Nero den Pallas von der Regierung, um den Einfluss seiner Mutter zu brechen (infensus iis quibus superbia muliebris innitebatur Tac. ann. 13 14). Allerdings sorgte Pallas nach eben dieser Stelle vor seinem Abgang, dass er wegen seiner Vergangenheit nicht verklagt werden konnte. Trotzdem versuchte man, ihn noch in demselben Jahr wegen Hochverrats zu beschuldigen; dass er die Beschuldigung zurückweisen konnte, war nicht erwünscht (nec-grata Pallantis innocentia Tac. ann. 13 23). Schliesslich lässt Nero 62 n. Chr. den altgewordenen Mann vergiften, um sein unermessliches Vermögen zu erhalten[1]. Unter solchen Umständen lässt sich kaum sagen, wann Pallas von Nero besonders in Ehren gehalten wurde. Sicher darf man dabei nicht an das Jahr 55 denken; möglich ist, dass sein grosses Vermögen ihm — namentlich nach dem Tod Agrippinas (59 n. Chr.) — wieder grössere Ehre verschafft hat. Immerhin fällt es auf, wenn der Bruder des Pallas, Felix, auch nach dem Sturze dieses einst allgewaltigen Mannes noch viele Jahre im Amte blieb.

VII. Der Vorgänger des Festus war also Antonius Felix, der Bruder des Pallas. Dass er von Claudius nach Judäa gesandt wurde, ist in allen Quellen bezeugt[2]. Nach Josephus und Tacitus muss man annehmen, dass das zwölfte Jahr des Claudius (52 n. Chr.) den Beginn seiner Prokuratur über ganz Judäa bezeichnet: nach Tacitus wurde in diesem Jahr Cumanus abgesetzt (ann. 12 54); nach Josephus erhielt Felix damals auf die Bitte des Hohenpriesters Jonathan Judäa (antt. 20 137 138—162). Der Unterschied im Berichte des Tacitus und des Josephus ist § 8 IX S. 64, 65 besprochen worden. Undenkbar ist, dass Josephus allerlei nicht unwichtige Vorkommnisse in Jerusalem und Cäsarea dem Prokurator Cumanus zuweist, wenn dieser nur in Galiläa regiert hätte; ebenso undenkbar ist, dass Tacitus oder seine Quelle eine

[1] Tac. ann. 14 65 Dio Cass. 62 14 Sueton, Nero 35.

[2] Jos. antt. 20 137; bell. Jud. 2 247 248; Sueton, Claud. 28; Tac. ann. 12 54 hist. 5 9.

muss etwa im Juni nach Palästina gekommen sein. Dazu passt, dass Paulus zwei Jahre zuvor kurz nach Pfingsten in die Haft des Prokurators Felix gekommen ist[1]. — Für die Amtsdauer des Festus (vgl. S. 65, 66) kommt nun in Betracht, dass aus seiner Regierungszeit drei bedeutsame Entscheidungen des Nero berichtet werden; sein Vorgänger Felix wird freigesprochen; den Juden wird das Bürgerrecht in Cäsarea aberkannt; dagegen wird ihnen durch die Fürsprache der Poppäa Sabina die Erbauung einer Mauer gestattet, die zudringliche Blicke vom Innern des Tempels fernhalten soll (Jos. antt. 20 182—196). Das schliesst eine nur ein Jahr dauernde Prokuratur des Festus vollkommen aus. Namentlich könnte der Bau im Tempel doch wohl erst zwischen Festus und Agrippa besprochen worden sein, als Agrippa auch u. a. mit der Sache des Paulus befasst wurde. Darauf erging dann erst der Befehl nach Jerusalem, den Bau niederzureissen. Wieder musste Festus die Erlaubnis geben, die Sache an den Kaiser zu bringen. Damit kam man offenbar in den Spätherbst oder Winter; bis man aber in Rom die Entscheidung hatte und von dort zurückkehrte, dürfte mindestens wieder der Sommer gekommen sein. Nun blieb aber damals der Hohepriester Ismael in Rom zurück, und Agrippa II. ernannte ihm deshalb einen Nachfolger in Joseph Kabi; diesen Joseph Kabi setzte er dann, wie es scheint nach dem in Palästina eingetretenen Tod des Festus, wieder ab[2]. Der jetzt ernannte neue Hohepriester Ananos regiert nur drei Monate; ehe Albinus nach Palästina kommt, wird er abgesetzt (Jos. antt. 20 203). Da nun Albinus Laubhütten 62 in Jerusalem ist (Jos. bell. 6 300 305), so kann Festus nicht erst Juni 61 nach Palästina gekommen sein. — Andererseits fallen die ersten Beziehungen Neros zu Poppäa Sabina in das Jahr 58 n. Chr.; und von dem Hohenpriester Joseph Kabi ist nicht gesagt, dass er nur ganz kurz regiert hat. Verlegt man also Neros Entscheidung für die Juden schon in das Jahr 58, so könnte Festus doch frühestens im Jahr 59 gestorben sein; die späteste Möglichkeit für die judenfreundliche Entscheidung Neros ist aber das Jahr 61; dann wäre Festus im Frühjahr 62 gestorben. — Noch schwieriger ist die Entscheidung über den Beginn seiner Prokuratur. Nach Jos. antt. 20 182 wurde der Vorgänger des

[1] Act 20 16 21 2 27 22 30 23 12 32.
[2] Jos. antt. 20 195—197.

Festus, Felix, von der gegen ihn gerichteten Anklage durch Verwendung seines Bruders Pallas frei, den Nero gerade damals besonders in Ehren hielt (μάλιστα δὴ τότε διὰ τιμῆς ἄγων ἐκεῖνον). Nun hatte dieser Pallas zweifellos die Gnade Neros verdient: wesentlich auf seinen Rat hatte Claudius Agrippina geheiratet und ihn selbst adoptiert (Tac. ann. 12 1 2 25). Aber schon 55 n. Chr. entfernt Nero den Pallas von der Regierung, um den Einfluss seiner Mutter zu brechen (infensus iis quibus superbia muliebris innitebatur Tac. ann. 13 14). Allerdings sorgte Pallas nach eben dieser Stelle vor seinem Abgang, dass er wegen seiner Vergangenheit nicht verklagt werden konnte. Trotzdem versuchte man, ihn noch in demselben Jahr wegen Hochverrats zu beschuldigen; dass er die Beschuldigung zurückweisen konnte, war nicht erwünscht (nec-grata Pallantis innocentia Tac. ann. 13 23). Schliesslich lässt Nero 62 n. Chr. den altgewordenen Mann vergiften, um sein unermessliches Vermögen zu erhalten [1]. Unter solchen Umständen lässt sich kaum sagen, wann Pallas von Nero besonders in Ehren gehalten wurde. Sicher darf man dabei nicht an das Jahr 55 denken; möglich ist, dass sein grosses Vermögen ihm — namentlich nach dem Tod Agrippinas (59 n. Chr.) — wieder grössere Ehre verschafft hat. Immerhin fällt es auf, wenn der Bruder des Pallas, Felix, auch nach dem Sturze dieses einst allgewaltigen Mannes noch viele Jahre im Amte blieb.

VII. Der Vorgänger des Festus war also Antonius Felix, der Bruder des Pallas. Dass er von Claudius nach Judäa gesandt wurde, ist in allen Quellen bezeugt [2]. Nach Josephus und Tacitus muss man annehmen, dass das zwölfte Jahr des Claudius (52 n. Chr.) den Beginn seiner Prokuratur über ganz Judäa bezeichnet: nach Tacitus wurde in diesem Jahr Cumanus abgesetzt (ann. 12 54); nach Josephus erhielt Felix damals auf die Bitte des Hohenpriesters Jonathan Judäa (antt. 20 137 138—162). Der Unterschied im Berichte des Tacitus und des Josephus ist § 8 IX S. 64, 65 besprochen worden. Undenkbar ist, dass Josephus allerlei nicht unwichtige Vorkommnisse in Jerusalem und Cäsarea dem Prokurator Cumanus zuweist, wenn dieser nur in Galiläa regiert hätte; ebenso undenkbar ist, dass Tacitus oder seine Quelle eine

[1] Tac. ann. 14 65 Dio Cass. 62 14 Sueton, Nero 35.

[2] Jos. antt. 20 137; bell. Jud. 2 247 248; Sueton, Claud. 28; Tac. ann. 12 54 hist. 5 9.

Gleichzeitigkeit der Prokuraturen des Felix und Cumanus mit genauer Teilung der Gebiete (Felix in Samarien, Cumanus in Judäa) ohne geschichtlichen Grund erzählten. Insbesondere hat die Erzählung des Tacitus über das Gericht, dem der Legat von Syrien Ummidius Quadratus im Jahr 52 die beiden Statthalter unterwarf, alle Wahrscheinlichkeit für sich. Auch die Bitte des Hohenpriesters Jonathan um eine Prokuratur des Felix erklärt sich am besten, wenn damals Cumanus und Felix verklagt waren, Felix aber gerettet werden sollte. Endlich fällt auf, dass Josephus im bell. Jud. 2 247 gegen alle sonstige Gewohnheit die an Felix übertragene Prokuratur in ihre Teile zerlegt (Ἰουδαίας μὲν ἐπίτροπον — τῆς τε Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας καὶ Περαίας). Das erklärt sich am besten, wenn Felix schon vorher (jam pridem Tac. ann. 12 54) einen Teil der Provinz verwaltet hatte. Nun war unter Cumanus die Ausplünderung eines kaiserlichen Sklaven Stephanus der Anlass heftigster Unruhen. Es entspricht nicht bloss der Stellung der kaiserlichen Sklaven am Hofe des Claudius, sondern insbesondere auch der Stellung des Pallas und des Antonius Felix als Freigelassener des Kaiserhauses, dass bei dieser Gelegenheit Felix nach Judäa geschickt wurde, wo er sich anfangs mit Cumanus über eine Teilung der Provinz verständigte, bis er im Jahr 52 nach Beseitigung des Cumanus die ganze Provinz übernehmen konnte. Cumanus erhielt die Prokuratur 48 n. Chr.[1]. Die Teilung der Provinz wird man dann wohl in das Jahr 50 verlegen müssen; das Vorkommnis am Passahfest und bald daran anschliessend (antt. 20 113 bell. Jud. 2 228) die Ausplünderung des Stephanus fallen wohl in das Jahr 49: nach Tacitus dauerte die Gleichzeitigkeit der Prokuraturen des Cumanus und Felix einige Zeit (ann. 12 54 primo-mox). Noch vor dem Tode des Claudius (13. Oktober 54) heiratet Felix die im Jahr 53 erst dem König Aziz von Emesa vermählte Tochter Agrippas I. Drusilla (Jos. antt. 20 138—143 148). An Kaiser Nero schickt er einen Räuberhauptmann Eleasar zur Aburteilung; in dieser Zeit fällt der Hohepriester Jonathan im Tempel durch Mörderhand; ein ägyptischer Prophet sammelt eine Schar um sich und verspricht, dass auf sein Wort die Mauern Jerusalems sinken würden; Felix zieht mit bewaffneter Macht gegen ihn; der Aegypter entkommt. In die letzte Zeit des Felix fällt der Streit zwischen Syrern und

[1] Jos. antt. 20 103 104 bell. Jud. 2 223 224.

Juden um das Bürgerrecht der Juden in Cäsarea[1]. Zwischen das Auftreten des ägyptischen Propheten und den Abgang des Felix fallen nun nach Act 21 38 24 27 über zwei Jahre. Sicher müssen diese zwei Jahre nach dem Auftreten des ägyptischen Propheten in die Zeit des Nero gesetzt und von einem nach Pfingsten beginnenden Zeitpunkt aus gerechnet werden; die Gefangenschaft des Paulus in Cäsarea wäre also frühestens in die Jahre 55—57 zu setzen. Nun führt Tacitus regelmässig die gegen Statthalter geführten Prozesse an: zum Jahr 57 ann. 13 33 die gegen Statthalter von Asien, Cilicien und Lycien geführten; zum Jahr 58 ann. 13 42 43 den Prozess des Suillius, der Asien verwaltet hatte, ann. 13 52 die Prozesse gegen zwei Prokonsuln aus Afrika; zum Jahr 59 ann. 14 18 zwei Beamtenprozesse der Bewohner von Cyrene; zum Jahr 60 ann. 14 28 den der Mauren gegen den Ritter Vibius Secundus; zum Jahr 61 ann. 14 46 den Prozess gegen einen Statthalter Bithyniens; für das Jahr 62, in welchem aber der Bruder des Felix, Pallas, stirbt, fehlen solche Angaben. Das Schweigen des Tacitus über den von Josephus (antt. 20 182) bezeugten Prozess des Felix fällt um so mehr auf, als Tacitus in der räuberischen Verwaltung des Felix einen Hauptanlass des späteren Krieges sieht (hist. 5 9). Nun wäre aber ein Uebersehen dieses Prozesses bei der zum Jahr 57 gegebenen Aufzählung fast undenkbar (ann. 13 33: Idem annos plures reos habuit 1. Asia 2. Cilices 3. Lycii); und da auch das Jahr 55 als Jahr der Verhaftung des Paulus nur eben eine früheste Möglichkeit darstellt, so wird man den Abgang des Felix später als 57, aber auch, wegen der Amtsdauer des Festus, spätestens 60 anzusetzen haben. Da Felix seit ca. 50 in Palästina war, so konnte Paulus wohl schon im Jahr 56 von vielen Jahren sprechen, in denen der Prokurator Land und Leute kennen gelernt hatte (Act 24 11). — Die ganze Regierungszeit des Cumanus und Felix — also mindestens von 48—58 n. Chr. — war Hoherpriester Ananias, der Sohn des Nedebaios (Jos. antt. 20 103 179). Er ist auch im Prozess des Paulus tätig (Act 23 2 24 1). Aber im Prozess des Cumanus und Felix 52 n. Chr. spielt ein längst abgesetzter Hoherpriester Jonathan die wichtigere Rolle (Jos. bell. Jud. 2 240 243); dieser Jonathan wird zur Zeit des Nero, vielleicht auf Anstiften des Prokurators Felix, im Tempel ermordet[2]. Josephus nennt das ausdrücklich

[1] Jos. antt. 20 160—178 bell. Jud. 2 253—270.

[2] Jos. antt. 18 95 123 20 164 bell. Jud. 2 256.

als den ersten Mord der später so gefürchteten Dolchbrüder (bell. Jud. 2 254 256). Da diese bei der Verhaftung des Paulus dem Militärtribun schon unter dem später geläufigen Namen „Sikarier" bekannt sind[1], so dürfte zwischen dem Tode des Hohenpriesters Jonathan und der Verhaftung des Paulus doch eine längere Zeit liegen; auch die über 40 Juden, die sich zum Tode des Paulus verschwören (Act 23 12—15), sind als Sikarier zu beurteilen, und die schleunige Rettung des Paulus durch den Militärtribun zeigt, wie sehr er diese Leute kennt und fürchtet (Act 23 30 ἐξαυτῆς). Dem entspricht, dass das Auftreten des ägyptischen Propheten von Josephus als der Höhepunkt einer schon vorher, aber doch unter Nero, von Felix bekämpften enthusiastischen Bewegung bezeichnet wird[2]. Setzt man also die Bezwingung des Räuberhauptmanns Eleasar und die Ermordung des Hohenpriesters Jonathan in das Jahr 55, so ist tatsächlich das Jahr 56 das erste, in dem der Aegypter aufgetreten und Paulus hernach verhaftet worden sein kann. Es bestätigt sich damit zunächst die schon oben begründete Anschauung. — Für einen verhältnismässig späten Abgang des Felix spricht auch die Tatsache, dass Josephus (nach vita 13—16) nach seinem 26. Lebensjahr, also 64 n. Chr. (vgl. vita 5) Priester in Rom losbittet, die von Felix gefangen dahin geschickt waren. Schon wegen des Lebensalters des Josephus kann das nicht vor allzu langer Zeit geschehen sein.

VIII. König Aretas IV. von Arabien, dessen Ethnarch den Paulus in Damaskus verfolgte[3], kam schon zur Zeit des ersten Herodes zur Regierung (Jos. antt. 16 294); aber noch Vitellius soll 37 n. Chr. gegen ihn zu Felde ziehen (Jos. antt. 18 120); Münzen und Inschriften aus seinem 48. Regierungsjahr bestätigen die lange Dauer seiner Herrschaft. Schürer (I 736—739) setzt seine Regierung in die Jahre ca. 9 v. bis 40 n. Chr.

IX. Die Offenbarung Johannis kennt die sieben Gemeinden Asiens in Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea (1 4 11). Damit will sie also offenbar alle zurzeit bestehenden Stadtgemeinden nennen. Aus der Zeit der Wirksamkeit des Paulus wissen wir nur von Gemeinden in

[1] Act 21 38 Jos. bell. Jud. 2 254 antt. 20 186.
[2] Antt. 20 167 168 bell. Jud. 2 258 259.
[3] II Kor 11 32, s. § 10 I.

Ephesus und Troas[1]. Die Gemeinden in Kolossä und Laodicea kannte er sicher nicht persönlich (Kol 2 1); dasselbe gilt wahrscheinlich von der dritten dieser Nachbargemeinden Hierapolis (Kol 4 13). Wenn nun Paulus frühestens 56 zum letztenmal in Troas und bei den Gemeindeältesten von Ephesus war, so hat sich das Bild der Christenheit der Provinz Asia bis zur Abfassung der Offenbarung Johannis so verschoben, dass man im allgemeinen eine längere Zwischenzeit zwischen beiden Terminen wird ansetzen müssen. Die Gemeinden von Troas, Kolossä und Hierapolis fehlen; die neuen Gemeinden haben zum Teil eine längere Entwicklung hinter sich: in Pergamus ist ein Märtyrer gestorben und daneben eine libertinistische Irrlehre wie auch in Thyatira und Sardes verbreitet; Laodicea ist über seinem Reichtum üppig und gleichgültig geworden[2]. Es ist fraglich, ob ein Jahrzehnt seit dem Weggang des Paulus ausreicht, um solche Veränderung hervorzubringen; doch waren beim Weggang des Paulus aus Griechenland und Kleinasien sämtliche dort gegründete Gemeinden noch nicht einmal ein Jahrzehnt alt. Dass die Offenbarung Johannis die Verfolgung des Nero und den Tod des Petrus und Paulus in Rom kennt, scheint aus 18 20 24, verglichen mit 17 9 18, deutlich hervorzugehen. Dagegen setzt 11 1 8 13 zweifellos voraus, dass Jerusalem und sein Altar noch bestehen; nach 11 13 soll die Stadt durch ein Erdbeben untergehen. Das konnte nach dem Ereignis des Jahres 70 nicht mehr gesagt werden, auch nicht von einem Apokalyptiker, der freilich bei der Aufnahme älterer Stücke in sein Werk nicht vorsichtig vorgeht. Es ist auch etwas ganz anderes, wenn in der rabbinischen und auch christlichen Literatur die Einrichtungen des jüdischen Tempels längst nach der Zerstörung desselben manchmal geschildert werden, als ob sie noch fortbestünden (Schürer I 653—655). Hier handelt es sich darum, ob der Apokalyptiker die Rettung des Altars, die Zerstörung der Stadt Jerusalem durch ein Erdbeben vorhersagen kann, nachdem diese Stadt mitsamt dem Altar durch eine weltbekannte Eroberung bereits dem Erdboden gleichgemacht war. Das ist undenkbar. Fällt somit die Abfassung der Apokalypse sicher nach 64 (Verfolgung durch Nero Tac.

[1] Act. 18 19—20 17 I Kor 15 32 16 8 Act. 16 8 11 20 5 6 II Kor 2 12—1 Tim 1 3 II Tim 1 18 4 12 13.

[2] 2 13 17 20 24 3 4 17.

ann. 15 38—44) und vor 70, so wird auch die Deutung von 17 10 11 zu Recht bestehen, wonach die Apokalypse in der Zeit Galbas und mit der Erwartung der Wiederkehr Neros geschrieben ist. — Der erste Petrusbrief wendet sich an die Christen von Pontus, Galatien, Kappadocien und Bithynien. Aus dem Brief des jüngeren Plinius an Trajan über die Christen Bithyniens (epist. X 96, s. S. 102) erfahren wir, dass in der Provinz Bithynien-Pontus schon 20 Jahre früher (etwa um 90 n. Chr.) Christen gelebt haben.

§ 17. Chronologische Folgerungen.

S. die beigefügte chronologische Tafel.

I. Der Täufer Johannes ist in dem Jahr 28 n. Chr. aufgetreten, zuerst wohl als einsamer Büsser, dann durch das Zuströmen von Bewunderern als Bussprediger, der die Bussfertigen taufte, aber auch eine Schar von Jüngern um sich sammelte. Zu ihm kommt Jesus von Nazaret, geboren unter Herodes d. Gr. Jesus bleibt bei Johannes bis zu dessen Verhaftung (Ende 28, Anfang 29); tritt dann in und bei Kapernaum predigend und heilend auf; um die zwischen Passah und Pfingsten fallende Erntezeit erregt er durch seine Gesetzesfreiheit kräftigen Anstoss (Mk 2 23—3 6). Aber noch vergrössert er seine Wirksamkeit; er kommt auch predigend nach Nazaret. Dann schickt er seine Jünger paarweise aus, dass auch sie predigen. Inzwischen wird der Täufer am Geburtstage des Herodes Antipas hingerichtet (Mk 6 21). Erst gegen Herbst 29 erklärt Jesus den Schriftgelehrten aus Jerusalem, dass er sich an ihre Vorschriften nicht binde, und verkündigt der ihm zuhörenden Menge die Nichtigkeit der Reinheitsgebote; darauf geht er weg in das Gebiet von Tyrus (Mk 7 15 24). Den Winter hindurch ist er heimatlos: er kommt bis Sidon, dann wieder an das Ostufer des Gennesaretsees, dann zieht er mit den Seinigen den Jordan hinauf bis in die Dörfer von Cäsarea Philippi, wo Petrus in ihm den Messias erkennt (7 31 8 22 27). Anfang 30 zieht er heimlich durch Galiläa; während er in Kapernaum ist, wird die Tempelsteuer eingesammelt, die um den 15. Adar (8. oder 9. März 30) in Jerusalem sein sollte: das geschah also wohl Anfang bis Mitte Februar (Mk 9 30 33 Mt 17 24). Jetzt verkaufen und verschenken die Jünger ihre Habe vor dem Zug nach Jerusalem; ihre ängstliche Sorge weist Jesus

zurück, indem er sie an die Pracht der Lilien mahnt, die zum Frühlingsschmuck der Felder Palästinas gehören. Von Kapernaum kommt Jesus durch Peräa und über Jericho nach Jerusalem; er zieht in Jerusalem ein, nachdem er an einem Tag von Jericho gekommen ist und in Bethanien gerastet hat, Montag 3. April; Dienstag 4. April reinigt er den Tempel; Mittwoch 5. April gibt er dem Hohen Rat, den Pharisäern, den Sadduzäern, einem Schriftgelehrten Bescheid auf ihre Fragen; Donnerstag 6. April urteilt er über die Ehebrecherin, bespricht die Herkunft des Messias, warnt vor den Schriftgelehrten, preist die Gabe der Witwe; spricht mit seinen Jüngern am Oelberg vom Kommen des Messiasreiches, isst mit ihnen, wird in Gethsemane verhaftet, nachts vom Hohen Rat verurteilt, Freitag 7. April morgens ebenso von Pilatus; er wird gekreuzigt und stirbt gegen Mittag[1].

II. Aus der Apostelgeschichte (12 1—23) erfahren wir, dass Herodes Agrippa I. in Jerusalem kurz vor seinem Tod, wahrscheinlich um Passah 44, den Bruder des Johannes, Jakobus, hinrichten liess und Petrus gefangen setzte. — Eine sicher echte und glaubwürdige Stelle des Josephus (antt. 20 200) erzählt, dass der Bruder Jesu, Jakobus, mit einigen andern nach dem Tode des Festus und vor Eintreffen des Albinus, d. h. spätestens Sommer 62, durch den damals eben zur Regierung gekommenen Hohenpriester Ananos, Sohn des Ananos, als widergesetzlich verurteilt und zur Steinigung hingegeben worden sei. Die Erzählung ist genau in den Rahmen der Geschichte des Josephus eingegliedert und erklärt in völlig befriedigender Weise die sofort wieder erfolgte Absetzung des Ananos. Sie sticht auf das vorteilhafteste ab von der Legende des Hegesippus (bei Euseb. II 23 11—18), der den Jakobus gar zum jüdischen Hohenpriester gemacht hat. Dass Origenes dreimal[2] bei Josephus gelesen haben will, um der Tötung des Jakobus willen sei der Tempel zerstört worden, beweist höchstens, dass Origenes einen interpolierten Josephustext vor sich hatte, aber nimmermehr, dass der uns überlieferte Josephustext, in dem dieser Gedanke gar nicht steht, interpoliert ist (Schürer I 581 45). Wahrscheinlich hatte Origenes sich die auf die Sikarier bezügliche Stelle antt. 20 166 unmittelbar neben der bald darauf folgenden über den Bruder Jesu 20 200 bemerkt; in jener

[1] Mc 11 1—12 37 Joh. 7 53—8 11; sonst vgl. § 16 III.
[2] In Mt 10 17; c. Celsum 1 47 2 13 fin.

ist genau das gesagt, was Origenes im Anschluss an den Tod des Jakobus gelesen haben wollte[1].

III. Für die Gliederung des Lebens des Paulus sind vor allem die Angaben seiner Briefe wichtig. Danach hat er im Eifer für die überlieferten Satzungen eine Zeitlang die Gemeinde verfolgt[2]. Wenn er sich dabei mit seinen Altersgenossen vergleicht (Gal 1 14 συνηλικιώτης), so dürfte das ein Anzeichen sein, dass er damals noch jung, kein fertiger Mann war. Ohne menschliches Zutun wird er plötzlich in oder bei Damaskus bekehrt, reist von da nach Arabien und kehrt nach Damaskus zurück Gal 1 17. Drei Jahre nach seiner Bekehrung kommt er auf 14 (gr. δεκαπέντε) Tage nach Jerusalem; dann hält er sich wieder 14 Jahre in Syrien und Cilicien auf, ehe er zu einer für ihn entscheidenden Besprechung nach Jerusalem kommt (Gal 1 18 21 2 1). Bald nachher besorgte er irgendwie eine Sammlung für die Armen aus seinen Gemeinden nach Jerusalem[3]. Später gerät er in Antiochia mit Petrus in Streit (Gal 2 11). Leider haben wir nirgends sonst in den paulinischen Briefen einen ähnlichen geschichtlichen Abschnitt, wie Gal 1 13—2 13. Wir sind also immer auf den Leitfaden der Apostelgeschichte angewiesen, deren Erzählung durch die Angaben des Paulus freilich nicht bloss ergänzt, sondern auch korrigiert werden muss. Auch in ihr finden wir Paulus zuerst als jungen Menschen an der Verfolgung der Christen beteiligt[4]. Die Zeit dieser Verfolgung lässt sich nur vermuten. Sie ist nicht unmittelbar mit dem ersten Wiederauftreten der Christen in Jerusalem an Pfingsten 30 verbunden gewesen. Die Wahl der sieben Hellenisten zur Versorgung des hellenistischen Teils der Gemeinde Act 6 1—6 ist als geschichtliches Datum durch die beiläufige Erwähnung in der sog. Wirquelle (Act 21 8) völlig sichergestellt. Das setzt aber nicht bloss einen grossen Erfolg der christlichen Predigt unter den Hellenisten Jerusalems voraus, sondern auch das gewiss nicht sofort hervorgetretene Bedürfnis einer besonderen Organisation dieses Teils der Gemeinde. Andererseits bleiben aber von dem 30jährigen

[1] Διὰ τοῦτ' οἶμαι καὶ τὸν θεὸν μισήσαντα τὴν ἀσέβειαν αὐτῶν ἀποστραφῆναι μὲν ἡμῶν τὴν πόλιν, τὸ δὲ ἱερὸν οὐκέτι καθαρὸν οἰκητήριον αὐτῷ κρίναντα Ῥωμαίους ἐπαγαγεῖν ἡμῖν.

[2] Gal 1 13 23 I Kor 15 9 Phil 3 6 — I Tim 1 13.

[3] Gal 2 10 ἐσπούδασα, vgl. Ztschr. NTU 1905 S. 102—104.

[4] 7 58 8 1 9 1 4 13 22 5 26 9—11.

Zeitraum zwischen Jesu Tod bzw. dem ersten Auftreten der Jerusalemer Gemeinde an Pfingsten 30 bis zu der letzten Möglichkeit der Abreise des Paulus nach Rom Herbst 60 nicht bloss die zwei letzten Jahre durch die Gefangenschaft in Cäsarea, sondern auch die gewiss 17, wahrscheinlich 18 Jahre des Aufenthaltes in Arabien, Syrien und Cilicien für die grosse Tätigkeit des Apostels in den vier Provinzen Galatien, Asien, Macedonien und Achaja verschlossen. Beschränkt man also diesen Zeitraum, wie es sich wohl nicht umgehen lässt, dadurch, dass die Bekehrung des Paulus erst in das Jahr 31 gesetzt wird, so wird man durch die drei und vierzehn Jahre von Gal 1 18 und 2 1, zunächst bis in das Jahr 48 geführt, die Besorgung der Kollekte und der Streit mit Petrus müsste in das Jahr 49 fallen; und so bleibt für die Begründung von zehn bedeutsamen, räumlich weit getrennten und sicher nicht ohne manche dazwischenliegende Fehlversuche geschaffenen Gemeinden ein Zeitraum von neun Jahren; denn nach Pfingsten 58 ist die Verhaftung des Paulus in Jerusalem spätestens anzusetzen. Dabei ist allerdings gegen den Bericht der Apostelgeschichte (c. 13, 14) angenommen, dass die sog. erste Missionsreise mit der Begründung von Gemeinden in Antiochia Pisidiä, Ikonium, Lystra und Derbe erst auf den Gal 2 1—10 Act 15 1—29 besprochenen Tag in Jerusalem folgte. Diese Annahme ist notwendig, weil Paulus im Brief an die Gemeinden Galatiens die Begründung von Gemeinden nicht stillschweigend übergehen konnte, die zweifellos in dieser Provinz lagen und ihm selbst — schon um des dorther stammenden Timotheus willen — besonders wichtig gewesen sind. Im einzelnen ordnen sich dann die Reisen des Paulus nach seinen und der Apostelgeschichte Angaben so: nach der Bekehrung bei Damaskus 31 n. Chr. geht Paulus nach Arabien und kehrt nach Damaskus zurück. Von da muss er 34 n. Chr. vor dem die Stadt um seinetwillen bedrängenden Scheich des Aretas (II Kor 11 23 Act 9 25) fliehen. Nach 14tägigem Aufenthalt in Jerusalem folgt 14jähriges Wirken in Syrien und Cilicien 34—48 n. Chr. Dann schliesst sich der Tag in Jerusalem, die Aufbringung und Uebergabe der Sammlung und der Streit mit dem in Antiochia weilenden Petrus an, 49 n. Chr.[1]. Nun unternimmt Paulus die grosse Reise nach

[1] Vgl. Act 9 30 10 25—30 12 25: die Apostelgeschichte setzt die Kollektenreise offenbar in das Jahr 44.

dem Westen über Cypern, Pamphylien, mit unfreiwilligem, aber reichgesegnetem Aufenthalt in Galatien (Gal 4 13—20), dann weiter über Troas nach Macedonien, wo unter mannigfacher Anfeindung in treuer Arbeit die Gemeinden von Philippi, Thessalonich und Beröa begründet werden, endlich von da nach Achaja, wo in Athen wenig Erfolg ist, aber Korinth dem Apostel zur Heimat zu werden scheint. In Korinth wirkt Paulus nach Act 18 11 anderthalb Jahre. Nun siedelt er mit seinem Arbeitsgenossen Aquila nach Ephesus über, reist aber vor längerem Wirken zuerst nach Jerusalem und kehrt über seine galatischen Gemeinden nach Ephesus zurück. Den Aufenthalt in Ephesus berechnet die Apg 19 8 10 auf 2 1/4, dagegen 20 3 auf drei Jahre. Bei letzterer Rechnung werden die zwischenfallenden Reisen mit eingerechnet sein. Zuletzt geht Paulus von Ephesus nach Troas, von da nach Macedonien, von da nach Korinth, wo er nochmals drei Monate bleibt, um im Frühjahr nach Philippi zurückzureisen. Von hier fährt er über Troas, Milet und Cäsarea nach Jerusalem, wo er um Pfingsten ankommt und bald in Gefangenschaft gerät (Act 20 1—21 33). Fällt diese Verhaftung nach Pfingsten 58, so war Paulus also Ostern 58 in Philippi, Winter 57/58 in Korinth; der 3jährige Aufenthalt in Ephesus ist etwa Frühjahr 54—57 anzusetzen; Sommer 52 kam Paulus nach Korinth; für die Begründung der Gemeinden in Galatien, in Troas und in Macedonien bleiben dann 2 1/2 Jahre: 50—52 (Sommer). Daraus geht hervor, dass die Verhaftung des Paulus nicht früher als 58 angesetzt werden darf. Gallio war somit 53 n. Chr. Prokonsul von Achaja, und Felix hat bis 60 n. Chr. die Verwaltung Palästinas gehabt. Die hervorragende Ehrung seines Bruders Pallas durch Nero, von der Jos. antt. 20 182 berichtet, wird ähnlich zu verstehen sein, wie wenn Tacitus zum Prozess des von den Mauren wegen Erpressung angeklagten Vibius Secundus bemerkt, derselbe sei einer schweren Bestrafung entgangen Vibii Crispi fratris opibus enisus (ann. 14 28: zum Jahr 60). — Paulus war nun sicher zwei Jahre in Cäsarea und, nach schwieriger, gefährlicher Ueberfahrt (Winter 60—61), noch zwei Jahre in Rom gefangen (61 bis 63: Act 24 27 28 30). Dann verschwindet er aus der Geschichte.

IV. In diesen Aufriss des Lebens des Paulus reihen sich seine ersten Briefe von selbst ein. Der erste Thessalonicherbrief ist im Anfang des Aufenthaltes in Korinth, nach der Act 18 5 erzählten Ankunft des Timotheus daselbst, also Herbst 52 ge-

schrieben; der zweite, wenn er echt ist, nicht lange nachher (I Thess 3 6; im II. Brief dieselben Fragen). Von Ephesus (54 bis 57 n. Chr.) aus schrieb Paulus bald nach seiner Jerusalemreise den Galaterbrief (1 6 4 13) und mindestens drei Briefe nach Korinth, deren mittlerer uns erhalten ist (I Kor 5 9 II Kor 2 3 4): unser erster Korintherbrief. Nach dem Weggang von Ephesus schrieb Paulus Sommer 57 von Macedonien aus den zweiten Korintherbrief (2 12 7 6 7); dann in Korinth (Winter 57/58) den Römerbrief. — Aus der Zeit der Gefangenschaft des Apostels stammen nach der Ueberlieferung der Philipperbrief, die sicher zusammengehörigen Briefe an Kolosser, Philemon und Epheser, und endlich der zweite Timotheusbrief. Leider lassen sich diese Briefe mit den früheren an Anschaulichkeit nicht vergleichen. Auch der Philipperbrief gibt keinen sicheren Anhaltspunkt für seine chronologische Einordnung in das Leben des Apostels. Paulus weiss, dass es sich in seinem Prozess um Leben und Tod handelt (vgl. Act 25 11 mit Phil 1 21 2 17 3 10 11); aber er vertraut fest darauf, dass er am Leben bleiben und frei werden wird (1 24—26 2 24). Unter dem Prätorium 1 13 versteht man die Prätorianerkaserne in Rom, in der Paulus gefangen gewesen sei; es ist ja nicht unmöglich, dass in ihr die ξενία zu suchen ist, in der Paulus ἐν ἰδίῳ μισθώματι lebte (Act 28 23 30): sicher wissen wir, dass er in Cäsarea in einem Prätorium untergebracht war. Somit hängt die meistens sehr zuversichtlich behauptete Abfassung des Briefes in Rom an dem undeutlichen Ausdruck 4 22: ἀσπάζονται ὑμᾶς — μάλιστα — οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας. Aber auch hier zeigen die Namen Ἰούλιος (Act 27 1), Κλαύδιος (Act 23 36), die cohors Italica (Act 10 1), die cohors Augusta (Act 27 1), dass recht wohl auch in Cäsarea Bekannte der Philippergemeinde aus des Kaisers Haus sich befinden konnten; denn das μάλιστα kann doch nur in dem näheren Verhältnis der Grüssenden zu den Philippern seinen Grund haben. Gewissermassen gehörte ja der Herr des Prätoriums in Cäsarea, Antonius Felix, selbst zum Hause des Kaisers als Anverwandter und als Freigelassener (Tac. hist. 5 9). — Kolosser-, Epheser- und Philemonbrief bieten dieselbe Situation; in Kolosser- und Philemonbrief ist die Umgebung des Apostels dieselbe, und mit dem Ueberbringer des Kolosser- und Epheserbriefs Tychikus reist Onesimus zu seinem Herrn Philemon nach Kolossä zurück. Wäre die Adresse des Epheserbriefs sicher die Gemeinde von Ephesus (s. die Ueberlieferung von 1 1),

dann wäre aus dem Schweigen über Onesimus vielleicht der Schluss gestattet, dass Tychikus auf dem Landweg von Cäsarea aus mit Onesimus zuerst nach Kolossä kommt, wo Onesimus zurückbleibt, und dann allein nach Ephesus geht[1]. Im Philemonbrief bestellt sich Paulus v. 22 eine Herberge bei Philemon; er hofft — ähnlich wie im Philipperbrief — bald frei zu werden. — Aus einer römischen Gefangenschaft will der zweite Timotheusbrief geschrieben sein (1 8 16 17). Paulus ist zwar in seiner ersten Verteidigung dem Tod im Amphitheater noch entronnen (4 16); aber jetzt sieht er unmittelbar dem Tod entgegen (4 6—8). Aus 1 18 19 scheint hervorzugehen, dass der Brief nach Ephesus gerichtet ist. Angesichts der Lage des Apostels lässt sich sein Wunsch begreifen, Timotheus und Markus möchten rasch vor Winter noch zu ihm kommen 4 9 21. Aber abgesehen von Schwierigkeiten, die ausserhalb unserer Untersuchung liegen, setzt der Brief voraus, dass Paulus erst vor ganz kurzer Zeit über Troas, Milet und Korinth gekommen ist (4 13 20). Das ist nur möglich, wenn Paulus nach dem Frühjahr 63 noch einmal frei wurde, später aber wieder als Gefangener in Rom war. Chronologische Schwierigkeiten macht das nicht. Sicher ist aber, dass der Brief nicht eine allgemeine Untersuchung gegen die Christen wegen Brandstiftung, sondern eine besondere Untersuchung gegen Paulus voraussetzt. Gerade im Fall der Unechtheit —, aber doch wohl auch im Fall der Echtheit, da das Schicksal des Apostels 4 6—8 besiegelt erscheint — beweist er, dass Paulus nicht im Verlauf der Christenverfolgung des Nero, sondern in einem eigenen Prozess um sein Leben gekommen ist. Dazu passt, dass sein Grab in Rom nicht wie das des Petrus in den Gärten Neros am Vatikan, sondern an der Strasse nach Ostia von Anfang an gezeigt wurde (Euseb. h. e. II 25 6 7). — Im ersten Timotheusbrief gibt Paulus dem Timotheus eingehende Vorschriften über die Leitung der Gemeinde von Ephesus: er selbst ist nach Macedonien gegangen, und es ist möglich, dass er längere Zeit nicht zurückkehrt. Die Reise von Ephesus nach Macedonien hat Paulus freilich 57 n. Chr. gemacht, aber da war Timotheus bei ihm (II Kor 1 1 I Tim 1 2 3 14). Sonst ist Paulus während seiner Wirksamkeit in Ephesus jedenfalls nicht auf lange nach Macedonien gegangen. — Der Titusbrief ist nach Kreta gerichtet (1 5),

[1] Eph 6 21 22 Kol 4 10—17 Philem 10 23 24.

wo Paulus früher gewesen ist, und wo in mehreren Städten (κατὰ πόλιν) Gemeindeälteste aufgestellt werden sollen. Paulus selbst will in einer Stadt Nikopolis ausserhalb Kretas überwintern (3 12): es gab mehrere Städte dieses Namens. Nun ist Paulus vor Act 27 7 schwerlich je in Kreta gewesen und hatte dort bis dahin noch keine Gemeinden gegründet. Also setzen die drei sog. Pastoralbriefe ein Freiwerden des Paulus nach dem Jahr 63 und eine weitere Wirksamkeit desselben im Osten voraus. Unmöglich ist ein solcher geschichtlicher Verlauf ebensowenig wie der, welcher nach dem Canon Muratori 37—39 in einer verlorenen Fortsetzung der Apostelgeschichte beschrieben war: semote passionem Petri evidenter declarat sed et profectionem Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis (vgl. Rom 15 24 28). Auch hier ist die passio Petri sicher nicht als gleichzeitig mit dem Tode des Paulus gedacht. Doch wird man um Apk 18 20 willen auch die Hinrichtung des Paulus in die Zeit des Nero zu setzen haben (vgl. Euseb. h. e. II 25 5—8).

Zweiter Teil.

Das jüdische Volksleben in neutestamentlicher Zeit.

Erstes Kapitel.

Der Tempeldienst von Jerusalem.

§ 18. Das Tempelgebäude.

Benzinger, Hebr. Archäologie S. 403, 404, Schürer, Art. Herodianischer Tempel bei Riehm (Handw.), auch ZNTU 1906, 51—68, Hamburger, Realencyclop. II 1198—1203, Buhl, Geogr. d. alten Palästina S. 145—148.

Vorbemerkung. „Ein Land fasst nicht das grosse Volk der Juden. Deshalb bewohnen sie die meisten und wohlhabendsten Inseln und Festländer in Europa und Asien; aber als ihre Mutterstadt betrachten sie die heilige Stadt, in der der heilige Tempel des höchsten Gottes gegründet ist" (Philo, in Flacc. 7). Damit wird die Bedeutung des Jerusalemer Tempels für das jüdische Volk der neutestamentlichen Zeit richtig geschildert. Er bildete tatsächlich den Mittelpunkt des jüdischen Volkslebens und war für das jüdische Volk um so wichtiger, als die grosse Menge dieses Volkes längst nicht mehr in Palästina vereinigt war. Aber zum Tempel nach Jerusalem schickte jeder Jude von seinem 20. Lebensjahre ab jährlich die gesetzliche Steuer (Ex 30 11—16); schon Cicero weiss, dass jährlich aus Italien und allen Provinzen dieses Geld nach Jerusalem geführt wird (pro Flacc. 28 67); in Nisibis, vielleicht auch auf Kos wurden solche Gelder aus weitem Umkreis zusammengeführt, um dann rechtzeitig nach Jerusalem gebracht zu werden[1]; Cicero nennt Apamea, Laodicea, Pergamum und Adramyttium in der Provinz Asia als Plätze, aus denen jüdisches Tempelgeld regelmässig ausgeführt wurde[2]. Neben dieser Steuerpflicht bestand aber auch die Wallfahrtspflicht, die nach dem

[1] Jos. antt. 18 312, vgl. 14 112 113. [2] Pro Flacc. 28 68.

gesetzlichen Wortlaut dreimal im Jahr alles was männlich war von Israel an den Altar Gottes forderte (Ex 23 17 34 23 Dt 16 16). Aber tatsächlich genügte es frommen Galiläern, jedes Jahr einmal — etwa zum Passah — nach Jerusalem zu kommen, freilich mit ihren Frauen, und ihre Söhne wohl erst vom zwölften Lebensjahr ab mitzunehmen. Letzteres ist zwar Lk 2 42 nicht ausdrücklich gesagt; und die Mischna will von solchen Erleichterungen der Festpflicht nichts wissen (Chagiga 1 1); aber trotzdem nimmt doch auch sie eine grosse Anzahl von männlichen Personen um körperlicher oder geistiger Gebrechen oder um ihrer sozialen Abhängigkeit willen ausdrücklich aus; und dass auch nur von Damaskus kein Jude regelmässig jährlich dreimal nach Jerusalem kam, versteht sich bei den antiken Verkehrsmitteln von selbst. Zum Schutze des Pilgerweges von Babylon nach Jerusalem legte Herodes eine jüdische Kolonie in Batanäa an (Jos. antt. 17 26); die Menge der Juden, die an den Opfermahlen des Passahfestes teilnahmen, wurde 67 n. Chr. auf Veranlassung des wenigstens im Winter vorher noch in Syrien anwesenden Legaten Cestius Gallus gezählt[1]: es waren 250 000 Opfergesellschaften von mindestens 10 Mann, also mindestens 2 500 000 Mann (Josephus rechnet 2 700 000) — abgesehen von allen denen, die wegen irgend einer Verunreinigung an der Feier nicht teilnehmen durften. Bei solcher Feier sah man, dass das Heiligtum in Jerusalem der Mittelpunkt des jüdischen Volkslebens war.

I. Seit der Reform des Josia (621 v. Chr.) stand es prinzipiell für das Judentum fest, dass Gott nur ein Heiligtum und nur eine Opferstätte habe (II Kön 23 4–20 Dt 12). Auch die Samariter erkannten dies an; nur suchten sie den gottgefälligen Ort des Heiligtums nicht auf dem Berge Zion, sondern auf dem Berge Garizim, wo Moses selbst nach einer von der Erzählung der Bibel weit abweichenden Ueberlieferung die heiligen Geräte vergraben haben sollte (Jos. antt. 18 85). Auch der ägyptische Tempel in Leontopolis, dessen Daseinsberechtigung das spätere Judentum nicht bestritten hat, ist ursprünglich als der rechtmässige Ersatz des Jerusalemer Tempels gedacht gewesen[2]. Der Tempel der neutestamentlichen Zeit ist nun der des Herodes[3]. Sein Bezirk war weit grösser als die Tempelbezirke Salomos und

[1] Jos. bell. Jud. 6 422–427.
[2] S. § 6 I Menachot 13 10.
[3] § 7 III.

Serubabels; denn die südliche Kuppe des Zion, wo einstmals die Stadt des David gestanden hatte und durch Antiochus IV. die syrische Zwingburg errichtet worden war (I Makk 1 33), hatten die Hasmonäer nach der Eroberung durch Simon abtragen lassen; der zwischen dem Tempel und ihr liegende Sattel war ausgefüllt worden, so dass der im Norden stehende Tempel die ganze so geschaffene nach Süden sich senkende Fläche überragte[1]. Nur der Name des im Süden des Tempels an die Berglehne sich anschmiegenden Stadtteils Akra erinnerte später daran, dass hier oben die feindliche Zwingburg gestanden hatte[2]. Durch gewaltige Unterbauten gerade im Süden stellte nun Herodes den grossen ebenen Platz her, der sich im wesentlichen mit dem heutigen Haram-esch-Scherif deckte; nach Josephus verdoppelte Herodes den Umfang des alten Tempels, indem er die Länge des Raums von Norden nach Süden, die bisher ein Stadium betragen hatte, auf zwei Stadien vergrösserte, dagegen die Breite von Westen nach Osten zu einem Stadium beibehielt[3]. Diese Zahlen sind ungenau, schon weil der Platz nicht genau rechteckig ist. Er umfasst eine Fläche von 145,5 ha; seine grösste Breite beträgt 321 m, seine grösste Länge 490 m. Die heutige Harammauer, die grossenteils auf Herodes zurückgeführt werden kann, ist in der Südostecke 23 m hoch und steckt noch 36,5 m tief bis zum Felsengrund in der Erde; sie darf also an dieser Stelle auf eine ursprüngliche Höhe von 60 m berechnet werden; und nicht viel niedriger war sie in der Nähe der Südwestecke; hier überschritt der künstliche Bau sogar das die Oberstadt vom Tempelberg trennende Tyropöontal. Da nun die Mauer in der alten Zeit freilag, so versteht man es wohl, dass Josephus berichtet, vom Dach der an die südliche Mauer angebauten Basilika aus habe man nicht, ohne Schwindel zu empfinden, in die schroff abstürzende Tiefe hinabschauen können[4]. Die gewaltigen Steine der Mauer, von denen Josephus antt. 15 399 (392) und das N. T. (Mk 13 1) reden, sieht man noch heute (ein Quader der Südwestecke ist 8,5 m lang).

II. Beschreibungen des herodianischen Tempels haben wir

[1] Jos. antt. 13 215–217 bell. Jud. 5 139.

[2] Jos. bell. Jud. 5 137, vgl. antt. 12 252 τὴν ἐν τῇ κάτω πόλει ᾠκοδόμησεν ἄκραν· ἦν γὰρ ὑψηλὴ καὶ ὑπερκειμένη τὸ ἱερόν.

[3] Antt. 15 400 bell. Jud. 1 401 5 192.

[4] Jos. antt. 15 412 Mt 4 5 6 Lk 4 9.

bei Jos. antt. 15 380—425 bell. Jud. 5 184—247; aus etwas früherer Zeit, aber nicht ausführlich bei Philo de monarch. II 2; aus späterer Zeit, sehr ausführlich, aber nicht ebenso zuverlässig in dem Traktat Middot der Mischna. Philo sagt nur, dass der äusserste Vorhof von vier doppelten Säulenhallen umschlossen war (die südliche Säulenhalle war aber dreifach, s. unten); die andern Vorhöfe seien kleiner, aber „ernster" gebaut (αὐστηροτέραν ἔχοντες τὴν κατασκευήν); grossen Eindruck machte auf Philo die Höhe des Tempels, der auf einem verhältnismässig niedrigen Hügel doch hinter den gewaltigsten Bergen nicht zurückgeblieben sei. Schönheit und Kostbarkeit, meint Philo, werden von allen Fremden bewundert; wenn er aber dann sofort fünf Gründe anführt, um deretwillen ein heiliger Hain durch das Gesetz verboten sei[1], so beweist das nur, dass Philo und mancher andere auf diesem weiten Platz gerne Bäume gesehen hätten. — Die beiden Berichte des Josephus ergänzen sich in der Weise, dass in den Antiquitäten mehr der auch den Heiden zugängliche Tempelvorplatz, im jüdischen Krieg mehr der Innenraum des Tempels zur Darstellung kommt, wo den Heiden der Eintritt versagt war. Doch will Josephus beide Male den ganzen Tempel schildern.

III. Der Tempelvorplatz, der jedermann, auch Heiden, zugänglich war, hatte nach Jos. antt. 15 410 auf seiner Westseite vier Tore, von denen eins über eine Brücke nach dem Hasmonäerpalast führte (bell. Jud. 2 344); ein Bogen dieser Brücke scheint unter dem sog. Wilsonbogen aufgedeckt zu sein; ein anderes Tor (wohl das südlichste) führte auf einer Treppe hinab in die Unterstadt; gegenüber stieg man ebenso auf einer Treppe zur Oberstadt empor; zwei mehr nach Norden gelegene Tore der Westseite führten in die ausserhalb der ältesten Mauer gelegene Vorstadt. An der Südseite erwähnt Josephus ebenfalls Tore, von denen er nur sagt, dass sie in der Mitte lagen. Damit dürfte das noch erhaltene Doppeltor und das im selben Stil erbaute dreifache Tor gemeint sein; letzteres steht auf der Kammhöhe des Hügels. Auch an der Nordseite kennt Josephus ein Tempeltor (ἡ βόρειος πύλη bell. Jud. 2 537 6 222), das er aber beide Male bei der eigentlichen Beschreibung des Tempels übergeht. In der

[1] 1. Er passt nicht zum Ernste des Gotteshauses. 2. Das Düngen der Bäume schickt sich nicht. 3. Fruchtbäume lenken den Sinn ab, andere sind unnütz. 4. Baumschatten ist ein Versteck für Schurken. 5. Freier und ungehemmter Blick ist des Heiligtums würdig.

Nordwestecke des Tempelplatzes, wo zu dessen Ebenung der natürliche Fels um etwa 8 m abgetragen werden musste, lag die von den Hasmonäern (Hyrkan I. Jos. antt. 18 91) erbaute, von Herodes neu befestigte Burg Antonia[1] auf einem abschüssigen, dazu noch eigens mit glatten Steinen belegten Hügel, von hoher Mauer umgeben und in den Ecken durch vier starke Türme geschützt. Zwei Treppen führten von ihr nach der westlichen und nördlichen Säulenhalle des Tempelplatzes (bell. Jud. 5 243 καταβάσεις; Act 21 35 ἀναβαθμοί). Im Osten, Westen und Norden umgaben nämlich den Tempelplatz doppelte Säulenhallen, die Säulen waren aus Marmor und 25 Ellen, d. h. etwa 13 m hoch, die Hallen 30 Ellen = 15—16 m breit und mit Zedern gedeckt (bell. Jud. 5 190—192). Im Süden des Tempelvorplatzes war die sog. königliche Halle (βασίλειος στοά), die Josephus ausführlich beschreibt. Sie erstreckte sich dreischiffig über die ganze Südseite, von vier Säulenreihen getragen, jede Reihe zählte 40 Säulen; zwei überzählige Säulen dürften einen Vorbau der Halle bezeichnet haben. Die beiden Seitenschiffe verhielten sich zum Mittelschiff in Bezug auf die Breite wie 2 : 3 (nämlich 30 : 45 Fuss = 9 : 13,5 m) und in Bezug auf die Höhe wie 1 : 2 (über 50 und 100 Fuss = 15 und 30 m); die Säulen hatten korinthisches Kapitäl. Das Dach war auch hier aus Zedernholz, in das kunstreich allerlei Figuren geschnitzt waren; wo die Säulen des Mittelschiffs die Seitenschiffe überragten, war zwischen ihnen eine Wand aus poliertem Holz eingelassen[2]. Der ganze von diesen Säulenhallen umschlossene Hof hatte ein steinernes Mosaikpflaster (Jos. bell. Jud. 5 192).

IV. Um die Freitreppe, die von dieser untersten Terrasse zum inneren Vorhof emporführte, lief ein kunstvoll gearbeitetes steinernes Gitter von 1½ m Höhe; auf ihm waren in regelmässigen Abständen Säulen angebracht, die teils in griechischer, teils in lateinischer Sprache den Heiden bei Todesstrafe den Zutritt zum Heiligtum verwehrten[3]. Eine dieser Inschriften in griechischer Sprache ist erhalten (der Stein ist abgebildet bei Stade, Gesch. d. V. Israel II 268). Recht fraglich ist, ob die Behauptung des Josephus, dass selbst römische Bürger diesem

[1] ἡ παρεμβολή Act 21 34 37 22 24 23 10 16 32.

[2] Jos. antt. 15 411—414.

[3] Bell. Jud. 5 193 194 6 124—126 antt. 15 417, vgl. Philo, leg. ad Gaium 31; Act 21 28 29.

Gesetz unterlagen, jemals praktische Geltung gehabt hat; die Scheu vor der Verletzung irgendwelcher Gottheit und die Scheu vor den Wutausbrüchen des jüdischen Volkes hinderte ohnedies die römischen Bürger an dem Betreten des heiligen Raumes. Hinter dem Steingitter führten nun vierzehn Stufen einer, wie es scheint, alle Seiten des Baues umfassenden Freitreppe zu der höheren Terrasse des inneren Vorhofes; die Treppe verdeckte den unteren Teil seiner Umfassungsmauer. Ein etwa 5 m (10 Ellen) breiter Umgang lief auf der Höhe der 14 Stufen aussen um diese Mauer. Von hier aus führten dann wieder fünfstufige Treppen zu den Toren des inneren Heiligtums. Deren waren es neun, vier im Norden, vier im Süden und eines im Osten. Dieses östliche und die beiden der Ostseite zunächst liegenden Tore im Norden und Süden führten in den Vorhof der Frauen, der allen Israeliten zugänglich war, während keine Frau die sonstigen Teile des inneren Heiligtums betreten durfte. Die nördlichen und südlichen Tore hatten drei Eingänge; das östliche, das bei weitem grösser war und auch etwas tiefer stand, so dass man es schon auf fünfzehn Stufen erreichte, scheint nur zwei gewaltige Flügel gehabt zu haben. Ueber diesem Tor hatte Herodes zum Aergernis der Juden den römischen Adler anbringen lassen; es ist die θύρα ὡραία (Act 3 2). Ihm gegenüber führte ein an Grösse den acht andern gleiches aus dem Frauenvorhof zu Altar und Tempelgebäude. Dieses Tor war aus korinthischem Erz; alle andern waren von dem reichen alexandrinischen Juden Alexander, dem Vater des späteren Prokurators Tiberius Alexander (siehe S. 63), in prunkvollster Weise versilbert und vergoldet. Diese Tore waren nun von turmähnlichen Gebäuden mit beträchtlicher Höhe flankiert, so dass der Tempel nicht bloss den Eindruck einer Festung machte, sondern tatsächlich für die damalige Zeit eine Festung war. Auch der innere Vorhof war zwischen den Toren mit einfachen Säulengängen geschmückt, hinter denen, an die Mauer angebaut, die Schatzkammern lagen[1]; nur die an seiner Ostseite (antt. 15 401) gelegene, die ganze Länge der Ostseite einnehmende Halle Salomos, an deren Schmuck viele Könige gearbeitet hatten, war zweifach. Nach dem Ausdrucke des Josephus: „sie blickte auf die Türen des Tempelgebäudes“ muss man urteilen, dass sie nicht etwa an der Ostmauer des Frauen-

[1] Joh 8 20 Mk 12 41 43; κορβανᾶς Mt 27 6 Jos. bell. Jud. 2 175.

vorhofs, sondern an der Ostmauer des innersten, das Tempelgebäude und den Altar umschliessenden Platzes lag. Auf diesem Platz wurde gewiss auch die Kriegsbeute ausgestellt, von der Josephus in unmittelbarem Anschluss an seine Schilderung der Halle Salomos redet (antt. 15 402). Die neutestamentlichen Stellen[1] zeigen Jesus und seine Apostel an der heiligsten Stelle des jedem jüdischen Mann zugänglichen Tempelgebietes. Dass die Halle Salomos nicht zum äusseren Tempelvorplatz gehörte, geht schon daraus hervor, dass sie die ganze Länge der Mauer einnahm, während der spätere Umfang des allgemein zugänglichen Tempelvorplatzes, namentlich in der Richtung von Norden nach Süden, doch erst durch Herodes geschaffen wurde. Aber auch die Aussage des Jos. antt. 15 401 leidet keinen Zweifel. Das hier genannte, innerhalb des Tempelvorplatzes gelegene ἄλλο τεῖχος ἄνω λίθινον ist die Mauer des inneren Vorhofs; sie „hat an ihrem östlichen Rücken die doppelte Halle, die auf die Türen des in der Mitte befindlichen Tempels schaut". So konnte man aber auch nicht gut von einer Halle reden, die wieder durch eine Mauer vom Tempel getrennt war (bell. Jud. 5 199 διατείχισμα). Sie lag also wohl in dem nur den Männern zugänglichen Raum.

V. Vor dem Tempelgebäude stand, östlich davon, der Altar (bell. Jud. 5 225 226). Er war 15 Ellen (7—8 m) hoch und jede der vier rechtwinklig zueinander stehenden Seiten 50 Ellen = 26 m breit. Er war aus unbehauenen Steinen gebaut; seine vier Ecken waren hornartig ausgebogen; im Süden hatte er einen sanft aufsteigenden Zugang. Eine schöne, nur halbmeterhohe Steinschranke lief um Altar und Tempelgebäude und bezeichnete so den den Priestern vorbehaltenen Raum. Hinter dem Altar stieg man wieder auf zwölf Stufen zum Tempelgebäude empor. Dasselbe war 100 Ellen (52 m) hoch und vorn durch flügelartige Anbauten ebenso breit; hinten betrug die Breite nur 60 Ellen (= 31 m). Durch die Anbauten erreichte man, dass das Tempelgebäude auf beiden Seiten 13 m weit über den Altar hinausragte. Die Masse des Altars waren aber durch die Ueberbauung des noch heute den Mohammedanern heiligen Felsens bestimmt, der 17,7 m lang und 13,5 m breit sich bis zu 2 m über dem Boden erhebt. Dieser Felsen, über dem heute die Omarmoschee sich erhebt, ist sicher zum Zweck des Blutablaufs

[1] Joh 10 23 Act 3 11 5 12.

durchgraben, und die Rinne führt durch eine unterirdische Höhle zu einer Wasserleitung. Die hohe Freitreppe vor dem Tempelgebäude ermöglichte wohl, dass man vom Tempeltor aus über den Altar weg die Menge der Andächtigen vor dem Altar und im Frauenvorhof sehen konnte (Lk 1 21 22). Nach antt. 15 393 glich der aus gewaltigen weissen Quadern gebaute Tempel darin der königlichen Halle im Süden des Tempelvorplatzes, dass auch er aus einem hohen Mittelschiff mit zwei niederen Seitenschiffen bestand. Das äussere, nach Osten gerichtete, reichvergoldete Tor war 70 Ellen (= 36,4 m) hoch und 25 Ellen (= 13 m) breit; über ihm lagen gewaltige goldene Weinstöcke, und mannshohe Trauben hingen daran herab (vitis aurea Tac. hist. 5 5). Türen hatte dieses Tor nicht; man schaute dadurch in die gleichfalls reich vergoldete, 90 Ellen (= 46,8 m) hohe und 50 Ellen (= 26 m) breite, 20 Ellen (= 10,4 m) tiefe Vorhalle. Von ihr führten vergoldete, mit kostbaren Vorhängen verschlossene Türen in das innere Heiligtum. Dies war nur 60 Ellen (= 31,2 m) hoch, ebenso lang und 20 Ellen (= 10,4 m) breit. Auch dieser Raum war durch einen Vorhang in zwei Teile geschieden: der Vorderraum von 40 Ellen (= 20,8 m) Länge schloss den siebenarmigen Leuchter, den Schaubrottisch und den Räucheraltar in sich: die beiden ersten Geräte sind auf dem Triumphbogen des Titus nachgebildet. Der hintere Raum, das Allerheiligste, war gänzlich leer: ob er wie in der Breite und Länge, auch in der Höhe nur 20 Ellen (= 10,4 m) mass, sagt Josephus nicht aus. Dagegen betont er, dass zu beiden Seiten und über dem Tempelsaal noch mancherlei Kammern und Säle sich befanden; über dem Tempelsaal das Obergemach (ὑπερῶον), ein etwas schmaler, aber 40 Ellen (= 20,8 m) hoher Raum; zu beiden Seiten ein dreistöckiger Anbau, dessen Breite je 20 Ellen (= 10,4 m) betrug, während die Höhe dieser Seitenflügel die Höhe des Mittelschiffes 100 Ellen (= 52 m) nicht erreichte. Die goldenen Stäbe auf dem Dach des Tempels waren wohl lediglich Verzierung.

VI. Die Angaben des Mischnatraktates Middot stimmen im wesentlichen mit denen des Josephus überein; wo beide voneinander abweichen, verdient Josephus — der selbst als Priester in Jerusalem gelebt hat (vita 1, 2) — mehr Glauben, weil er der Zeit nach näher stand und weil die etwa ein Jahrhundert nach der Zerstörung des Tempels wirksamen Schriftgelehrten der Mischna nicht bloss das Bild des herodianischen Tempels nach

einer noch vorhandenen geschichtlichen Ueberlieferung wiedergeben, sondern zugleich aus den mancherlei Beschreibungen der Bibel das Normalbild des jüdischen Tempels entwerfen. Richtig ist wohl, auch nach der Gestalt des heutigen Haram-esch-Scherif zu schliessen, wenn es Middot 2 1 heisst: „die Mauer des Tempelbergs war von der des Vorhofs entfernt am weitesten im Süden, näher war sie gegen Osten, noch näher gegen Norden, am wenigsten war sie entfernt im Westen.“ Die Zahlen weichen vielfach von denen des Josephus ab; doch steht auch der Mischna fest, dass das Tempelgebäude 100 Ellen hoch und vorne auch ebenso breit war (4 6). Auch die drei Stockwerke des Anbaus zu beiden Seiten und das Obergemach über dem Tempelsaal werden bezeugt (4 3 5), ebenso die an die Vorhalle sich anlehnenden beiden Flügel (4 7). Aber wenig Vertrauen in die hier vorliegende geschichtliche Erinnerung wird erweckt, wenn der Traktat gleich zu Anfang (1 3) nur von fünf Toren des Tempelbergs (= Tempelvorplatzes) weiss, von denen eines an der Westseite lag, während nach Josephus hier gerade die vier Haupttore waren. Dagegen erwähnt Josephus nirgends ein Tor an der Ostseite des Tempelvorplatzes, das der Traktat nennt. Aehnlich steht es mit den Angaben über die Tore des inneren Vorhofs. Zuerst werden sieben Tore des Vorhofs angegeben, drei gegen Norden; drei gegen Süden; eines, das Nikanortor, gegen Osten (1 4); das entspricht den Angaben des Josephus über den nur den Männern Israels zugänglichen Raum um Tempel und Altar. Ebenso weiss auch der Traktat Middot, dass das östliche Tor — sein Nikanortor — allein nicht vergoldet, sondern aus besonders kostbarem Erze war (2 3); er hebt als eine Besonderheit hervor, dass es aus Haupttor und zwei Nebentoren bestand (2 6); nach Josephus waren aber auch die nördlichen und südlichen Tore des Vorhofs dreitürig (antt. 15 418). Dagegen werden Middot 2 6 wie bei Josephus die vier nördlichen und vier südlichen Tore zusammen genannt, aber im Osten trotzdem nur das eine Nikanortor (ohne Rücksicht auf den Frauenvorhof), und dagegen im Westen zwei Tore, deren Vorhandensein Josephus unmittelbar leugnet (bell. Jud. 5 200 τὸ πρὸς δύσιν μέρος οὐκ εἶχε πύλην, ἀλλὰ διηνεκὲς ἐδεδόμητο ταύτῃ τὸ τεῖχος). Man könnte nun zunächst zweifeln, ob nicht doch das Nikanortor das vom Tempelvorplatz in den Frauenhof führende Osttor sei (so z. B. Schürer). Aber dem steht entgegen, dass es das eherne, dreitürige Tor ist. Denn davon unterscheidet Josephus

ausdrücklich das grosse Tor, durch das Männer und Frauen eintraten (antt. 15 418 [πυλὼν ὁ μέγας] ὃι' ὃν παρήειμεν ἁγνοὶ μετὰ γυναικῶν. bell. Jud. 5 204 205: das dem korinthischen Tor im Osten des Frauenvorhofs gegenüberliegende Tor war grösser und dick vergoldet). Ganz deutlich ist die Stelle Sota 1 5: man führt die Beschuldigte zu dem Osttor des Tempels hinein und von da zum Nikanortor. — Eine das Bild des Tempels aber unmittelbar verwirrende Angabe findet sich Middot 2 5 6: danach führte eine fünfzehnstufige Treppe, deren Stufen halbkreisförmig waren, aus dem Frauenvorhof zum Vorhof der Männer Israels; unter diesem Vorhof waren Kammern, die vom Frauenvorhof aus zugänglich waren. Das ergibt also ganz deutlich die Vorstellung einer dritten, über Tempelvorplatz und Frauenvorhof erhöhten Terrasse des Männervorhofs. Aber Josephus schildert in ganz unmissverständlicher Weise, wie man zu den Toren im Norden und Süden des Tempelvorhofs auf je vierzehn und nach Ueberschreitung des Umgangs wieder je fünf Stufen gelangte; dabei macht er keinen Unterschied zwischen den Toren, die in den Vorhof der Männer und die in den Vorhof der Frauen führen. Er weiss also nichts davon, dass der Männervorhof um so viel höher lag, als der Vorhof der Frauen. Allerdings weiss auch er von einer fünfzehnstufigen Treppe an der Mauer des Frauenvorhofs (bell. Jud. 5 206): aber sie führte zu dem grösseren Tor, d. h. nach antt. 15 418 zu dem Haupttor im Osten, durch das die Israeliten mit ihren Frauen den heiligen Raum zu betreten pflegten. Nur so erklärt es sich, dass Josephus diese Treppe mit den andern von aussen zum Vorhof führenden Treppen vergleicht und ihre geringere Stufenzahl hervorhebt. Versteht man Josephus anders, so ist es nicht möglich, aus seinen Angaben ein klares Bild zu gewinnen. Nun zeigt aber die Mischna überhaupt die Tendenz, die verschiedenen Räume des Tempelgebietes nach ihrer Annäherung an den Tempel höher werden zu lassen. Sie berichtet noch Middot 2 6, nach einer ihrer Autoritäten sei auch der Priestervorhof 2 1/2 Ellen, d. h. 1,30 m höher gewesen als der Vorhof der Männer Israels. Auch davon weiss Josephus durchaus nichts. Diese Eigentümlichkeit der Mischna entspricht dem Verlangen, dem Gedanken der Erhabenheit Gottes möglichst gerecht zu werden. Aber auch der heutige Haram-esch-Scherif weist nur zwei Terrassen auf, und es ist ganz undenkbar, zwischen dem Boden der Aksamoschee und dem Boden der Omarmoschee

noch eine mittlere Terrasse festzustellen. Es ist nicht unmöglich, dass der Verfasser von Middot 2 5 für seine fünfzehnstufige Treppe aus dem Frauenvorhof keine andere Quelle hatte als Jos. bell. Jud. 5 208, eine Stelle, die er ebenso missverstanden hat, wie viele nach ihm. — Besonderes Interesse wendet der Traktat Middot den Nebengebäuden des Tempels zu, die bei Josephus vollständig übergangen werden; insbesondere schildert er den nördlich vom Altar gelegenen Platz, an dem die Opfertiere geschlachtet wurden (3 5). Da er aber in dem, worin man ihm nachprüfen kann, nicht sehr zuverlässig ist, so ist die Glaubwürdigkeit dieser Angaben zweifelhaft.

§ 19. Priester und Leviten.

Baudissin, Geschichte des alttestamentlichen Priestertums 1889, Büchler, Die Priester und der Kultus im letzten Jahrzehnt des jer. Tempels 1895, Schürer § 24 (II 224—299).

I. Alle Diener des Tempels gehörten nach jüdischer Anschauung zum Stamm Levi, dem einst Moses und Aaron angehört hatten, dessen Glieder aber schon zur Richterzeit unter andern Stämmen zerstreut lebten und schon damals als Priester bevorzugt wurden (Richt 17 7—13). Wenn in älterer Zeit auch nichtlevitische Tempeldiener vorkommen, so war das in neutestamentlicher Zeit nicht mehr möglich; auch die Sänger und Torhüter, die noch zur Zeit Esras nicht zum Stamm Levi gehören mussten, waren jetzt in denselben aufgenommen (Schürer II 240). Beruhte solche späte Einreihung in den Stamm Levi rückwärts auch auf freier Erfindung, so wirkte sie doch sehr bedeutsam auf die weitere Entwicklung ein; sie verhinderte das Eindringen Fremder und beschränkte die Zahl derer, die dem freien Tempeldienste sich widmen konnten, auf die Nachkommen bestimmter Familien. Tempelsklaven werden in neutestamentlicher Zeit nicht bestimmt erwähnt; die Mischna kennt sie, vielleicht nur in gelehrter Erinnerung. Aber ihr gelten diese Nethinim, die bei Esra und Nehemia den niedersten Tempeldienst besorgen[1], als auf ewig von der Gemeinde Israel strengstens geschieden[2]; da ist bei der ängstlichen Sorge um die Reinheit des Tempels, die wir in neutestamentlicher Zeit beobachten (vgl. Act 21 29 30), an

[1] Esr 2 43 58 70 7 7 8 17 20 Neh 3 26 31 7 46 60 73 10 29 11 3 21, s. I Chron 9 2.
[2] Jebamot 8 3, s. 2 4 Kethubot 11 6.

einen Dienst so unreiner Leute im Heiligtum nicht mehr zu denken[1]. Tatsächlich nennt Philo neben der Bewachung des Tempels die Entfernung des Schmutzes aus seinen Säulenhallen und Höfen als Hauptaufgabe der Leviten (d. h. der Tempeldiener, die den Zehnten des Volkes empfangen de praem. sacerd. 6). Die Gemeindediener (sg. נָתִין), die nicht nur die heiligen Kleider behüteten und den Lulab austeilten[2], sondern auch beim Gottesdienst das Gesetzbuch zu bringen und darzureichen hatten[3], mussten gewiss ebenso levitischer Herkunft sein; sonst hätten sie auch nichts von den Einkünften des Tempels empfangen. Die geringeren Dienste im Tempel hatten also die Leviten, die nicht aus Aarons Geschlecht waren; nur die Leviten aus Aarons Geschlecht durften Opfer darbringen (Ex 28 1 41 29 9 Num 16—18). So treten die Leviten als Begleiter der Priester auf (Joh 1 19). Doch gab es auch Leute levitischer Abkunft, die ferne vom Jerusalemer Tempel lebten oder doch nie den Dienst der Leviten im Tempel taten. Barnabas war nach Act 4 34 seiner Abstammung nach ein Levit, aber seine Heimat war Cypern. Zweifelhaft ist, ob der Name Levi auch von Leuten anderer Herkunft geführt wurde. Bei Josephus kommen vier Personen dieses Namens aus der Zeit des Josephus vor: einer seiner Leibwächter heisst so[4]; da Josephus selbst Priester ist, so passt ein Levit wohl zu seinem Diener; ein zweiter ist ein vornehmer Jerusalemer aus königlichem Geschlecht[5]; damit ist zweifellos das priesterliche, also im weiteren Sinn levitische Geschlecht der Hasmonäer gemeint; dagegen lässt sich über die Stammesherkunft zweier Männer, deren Väter den Namen Levi trugen und die beide in Galiläa heimisch gewesen zu sein scheinen, nichts aussagen: Johannes von Gischala[6] und Janai von Tiberias[7]. Der Stammbaum des Judäers Joseph weist allerdings Lk 3 24 29 zweimal den Namen Levi auf; aber dieser Stammbaum beweist nichts, weil er selbst ein sekundäres Produkt zu sein scheint. Konnten nur Leviten den Namen Levi tragen, so übte ein Glied dieses heiligen Standes sogar das verrufene Amt eines Zöllners aus (Mk 2 14 Lk 5 27—29).

II. Die Priester, die Söhne Aarons, zerfielen in 24 Klassen,

[1] S. auch Horajot 3 8.
[2] Tamid 5 3 Sukk 4 4.
[3] Joma 7 1 Sota 7 7 8.
[4] Bell. Jud. 6 42 vit. 171 319.
[5] Bell. Jud. 4 141.
[6] Bell. Jud. 2 575 585 usw.
[7] Vita 131.

die wöchentlich abwechselnd den Tempeldienst versahen (I Chron 24 7—19). Ein Beispiel dafür bietet im N. T. die Erzählung von der Geburt des Täufers. Zacharias gehört zur Klasse Abia (ἐκ τῆς ἐφημερίας Ἀβία Lk 1 5); wenn die Reihe an sie kommt, versieht er in Jerusalem der Sitte gemäss den Priesterdienst (v. 8); sonst wohnt er nicht in Jerusalem (v. 23). Die Priester verteilten die ihnen zufallenden Arbeiten durch das Los (v. 9 ἔλαχε, vgl. Tamid 1 2 3 1). Für den Gottesdienst hatten die Priester eine heilige Kleidung. Der Stoff war weisser Byssos, eine feine Leinwand, wie Josephus ausdrücklich sagt[1]. Es waren kurze, nur die Schenkel bedeckende Hosen, ein bis zu den Füssen reichendes Hemd mit geschlossenen Aermeln und über den Hüften durch einen bunt gewirkten Gürtel zusammengehalten; auf dem Kopfe sass ein Turban. Gegen das Kilajimgesetz Lev 19 13 Dt 22 11 war für den Gürtel neben dem Flachs auch Wolle verwendet (Jos. antt. 4 208). Josephus beschreibt die ganze Kleidung ausführlich antt. 13 151—158: er hat sie ja wohl selbst einst getragen. Ausser gottesdienstlichen Pflichten hatten die Priester auch bestimmte polizeiliche Aufgaben, wo aber immer auch religiöse Vorstellungen mitspielten: so bei der Reinheitserklärung der vom Aussatz Geheilten (Mk 1 44 Lk 17 14). Im Tempel durfte diese Reinheitserklärung nicht erfolgen; denn der Aussätzige durfte den Tempel nicht betreten, ehe er für rein erklärt war. Mindestens die zweite der angeführten neutestamentlichen Stellen erweckt den Eindruck, als seien die Priester für solche Zwecke nicht erst in Jerusalem zu finden gewesen. Zudem wissen wir aus Philo, dass Priester auch in der Synagoge häufig die Gesetzesvorlesung und -Auslegung besorgten Euseb. praep. ev. VIII 7 12 13 Gaisford (Mangey II 630).

III. Während die grosse Menge der Priester wegen der wöchentlichen Abwechslung der Dienstklassen nur verhältnismässig selten im Heiligtum beschäftigt war, gab es doch auch eine Anzahl von Aemtern, die nicht von diesem Wechsel berührt wurden. Nach Joma 7 1 Sota 7 7 8 wurde beim Vorlesen des Gesetzes am Versöhnungstag durch den Hohenpriester und an Laubhütten durch den König (s. S. 58) ein bestimmtes Zeremoniell eingehalten, sofern das Gesetzbuch vom Gemeindediener (חַזַּן הַכְּנֶסֶת) dem Gemeindevorsteher (רֹאשׁ הַכְּנֶסֶת), von diesem dem

[1] Antt. 7 153 λίνεον ἔνδυμα σινδόνος βυσσίνης — λίνεον — λίνον.

סְגַן, vom סְגַן dem Hohenpriester, vom Hohenpriester an Laubhütten noch dem König gereicht wurde. Von den Aufgaben des Gemeindedieners war schon unter I die Rede; er leistet hier im Tempel denselben Dienst, den er in der Synagoge zu leisten hatte (vgl. z. B. Lk 4 20); wird doch auch die im Tempel versammelte Gemeinde hier als כְּנֶסֶת = συναγωγή bezeichnet. Dann ist auch die Gleichung von רֹאשׁ הַכְּנֶסֶת und ἀρχισυνάγωγος gegeben. Die Archisynagogen bestimmen die Redner im Synagogengottesdienst (Act 13 15); ebenso ist es hier der Archisynagog, dem das Gesetzbuch zunächst von dem Diener eingehändigt wird; er bestimmt die Ordnung des Gottesdienstes. Das wird, wie in den Synagogen, ein bleibendes Amt gewesen sein, das nicht mit der Priesterklasse wechselte; gerade der Traktat Joma nennt an anderer Stelle das Haupt der Priesterklasse (רֹאשׁ בֵּית אָב) als den, der zur Linken des Hohenpriesters stehen darf; aber das geschieht während des Opferaktes bei der Verlosung der Böcke (Joma 3 9 4 1). Der רֹאשׁ בֵּית אָב muss also, ehe das Gegenteil bewiesen ist, von dem רֹאשׁ הַכְּנֶסֶת unterschieden werden. Als Nächster nach dem Hohenpriester wird an mehreren Stellen der סְגַן genannt. So oft der Hohepriester opfern wollte, ging der Segan zu seiner Rechten mit ihm den Altarweg hinauf (s. S. 154). Er gab dann mit seinem Tuch das Zeichen zur Musik, wenn der Hohepriester das Trankopfer spendete (Tamid 7 3). Am Versöhnungstag stand er beim Opferakt und bei der Gesetzesverlesung neben (rechts von) dem Hohenpriester[1]; ebenso bei der Gesetzesverlesung durch den König an Laubhütten (Sota 7 8). Dieser סְגַן ist nun zweifellos dasselbe, was Act 4 1 5 24 26 ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ heisst; bei Josephus ist er namentlich antt. 20 208 bell. Jud. 2 499 6 294 genannt. Er hatte die Ordnung im Tempel aufrecht zu erhalten, beriet aber mit den Hohenpriestern, konnte vermöge seiner Stellung zu Anfang des grossen Krieges es durchsetzen, dass die Opfer des Kaisers nicht mehr dargebracht wurden. Dass in dieser bewegten Zeit ein jüngerer Mann aus hohepriesterlichem Geschlechte die gewiss häufig recht schwierige Aufgabe eines solchen Tempelhauptmanns hatte, kann nicht auffallen, da gleichzeitig seine kecke Entschlossenheit betont wird. Die στρατηγοί Lk 22 4 52 sind dann, wie die סְגָנִים Bikkurim 3 3, dem einen στρατηγὸς oder סְגַן untergeordnet; einer dieser unter-

[1] Joma 3 9 4 1 7 1 Sota 7 7.

geordneten Hauptleute war wohl der אִישׁ הַר הַבַּיִת, der nach Tamid 1 1 Middot 1 1 nachts die Wachposten im Tempel besichtigte. In der Streitsache des Prokurators Cumanus (s. S. 63f.) wurden nach Jos. antt. 20 131 die Umgebung des Hohenpriesters Ananias und der στρατηγὸς Ananos nach Rom geschickt; in der Frage wegen des den Einblick in den Tempel hindernden Baues antt. 20 194 ausser den „zehn Ersten" der Hohepriester Ismael und der Schatzmeister Helkias, letzterer wohl, weil er die Gelder für den Bau herausgegeben hatte. Das Amt des Schatzmeisters (γαζοφύλαξ גִּזְבָּר) wird auch Jos. bell. Jud. 6 390 erwähnt; dass der Schatzmeister Priester war, ist Jos. antt. 14 106 107 ausdrücklich bezeugt. Daneben redet Josephus von einer Mehrzahl der γαζοφύλακες (antt. 15 408 18 93); ebenso immer die Mischna. Nach Jos. antt. 7 367 galt das Schatzmeisteramt als Vorrecht des Hauses des Mose; dann stand es wohl dem Priestertum gleich, lag aber eben nicht in der Hand der Söhne Aarons. In der Chronik sind die Schatzmeister Leviten I Chr 26 20—28. Ausser diesen Hauptämtern, die dauernd besetzt waren, wird noch eine Reihe von Aemtern in der Mischna aufgezählt, die in festen Händen liegen mussten, so das des Siegelführers, Brunnenmeisters, Bäckers u. dgl. (Schekalim 5 1, vgl. Tosephta Schekalim 2 14).

IV. Der Titel ἀρχιερεύς findet sich in der LXX nur Lev 4 3 für הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ. Das Wort ist aber auch als Bezeichnung heidnischer Oberpriester wohlbekannt (s. S. 97, 98). In der jüdischen Welt der neutestamentlichen Zeit muss zwischen dem Stand der Oberpriester (οἱ ἀρχιερεῖς) und dem einen regierenden Hohenpriester (ὁ ἀρχιερεύς) wohl unterschieden werden. Den aramäischen Ausdruck für ἀρχιερεύς hat Jos. antt. 3 151 mitgeteilt; aber die überlieferten Lesarten geben ebenso die Möglichkeit, aus ἀναραβάχην kahna rabba herauszulesen (Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch. S. 161) oder aus ἀραβάχην ein rab kahnaia (Wellhausen, Einl. in die drei ersten Evv. S. 41). Das Amt des leitenden Hohenpriesters sollte grundsätzlich mit dem Erstgeburtsrecht in der ältesten Familie des Hauses Aaron verbunden sein (vgl. Jos. antt. 4 83 διὰ τὴν ἡλικίαν). Das wurde später nicht eingehalten. Aber die Machthaber, welche die Hohenpriester einsetzten und absetzten, hielten sich doch an die gesetzlich zu diesem Amt zunächst befähigten Familien als an das γένος ἀρχιερατικόν (Act 4 6). Es war also ein grosser Vorzug, zu der ersten Priesterklasse

(Jojarib) zu gehören, aus der die hasmonäischen und wohl auch die späteren Hohenpriester stammten (Jos. vita 2: πολλὴ δὲ κἀν τούτῳ διαφορά); es erregte einen Sturm der Entrüstung, als während des grossen Krieges ein Mann aus anderer Familie zum Hohenpriester gemacht wurde (Jos. bell. Jud. 4 147—150). Seine wichtigste Aufgabe hatte der Hohepriester als Leiter des Hohen Rates und als oberster Richter seines Volkes (s. § 28); seine höchste priesterliche Dienstleistung vollzog er am grossen Versöhnungstag (s. § 20). An Festtagen trug er die vielbeschriebene und vielgedeutete Dienstkleidung[1]. Zu der Dienstkleidung der Priester kam ein Oberkleid aus blauem Purpur, das bis zu den Füssen reichte und an seinem unteren Saum abwechselnd goldene Glöckchen und aus blauen und zweierlei roten Fäden gewirkte Verzierungen hatte. Ein Umhang um die Schultern war ähnlich wie der Gürtel der Priester aus Byssos mit eingewebten blauen und zweifach roten Ornamenten gefertigt; auf den dazu gehörigen Achselstücken lag je ein grosser Edelstein mit dem Namen von je sechs Stämmen. An das Schulterkleid befestigt war die aus demselben Stoff gearbeitete Orakeltasche auf der Brust des Hohenpriesters, die auf zwölf Edelsteinen verschiedener Art und Farbe die Namen der zwölf Stämme trug. Endlich war am Turban des Hohenpriesters über der Stirne ein goldener Schild mit der Aufschrift קדש ליהוה. Diese Gewänder trug der Hohepriester an den drei hohen Festen und auch am Versöhnungstag, doch nicht zu dem Gang in das Allerheiligste (s. § 20). Der Kampf um die Freigabe dieser eine Zeitlang von den Römern beschlagnahmten Kleider bedeutete den Juden einen Kampf um die Freigabe ihrer Religion[2]. — Im N. T. werden drei regierende Hohepriester genannt: 1. Hannas Lk 3 2 Act 4 6 Joh 18 13 24; dieser Hohepriester ist bei Jos. antt. 18 26 34 Ananos, der Sohn des Sethi, der im 37. Jahr nach der Schlacht bei Aktium (= 6/7 n. Chr.) eingesetzt und nach dem Tode des Augustus (19. August 14 n. Chr.) von dem Prokurator Valerius Gratus, den Tiberius nach Judäa schickte, abgesetzt wurde. Aber noch fünf seiner Kinder hatten das hohepriesterliche Amt, und so blieb er bis zuletzt in hohem Ansehen; Valerius Gratus setzte

[1] Ex 28 39 Sir 45 6—13 Aristeas 96—98 Philo vit. Mosis 3 11—14 de monarch. 2 5 6 Jos. antt. 3 159—178 bell. Jud. 5 231—235 Joma 7 5.

[2] S. S. 56 f., 62 f.

seinen Sohn Eleasar (Jos. antt. 18 34) und später seinen Schwiegersohn Joseph Kajaphas (Jos. antt. 18 35 Joh 18 13) ein; Vitellius setzt Kajaphas ab, aber nacheinander zwei Söhne des Ananos ein, zuerst Jonathan, dann Theophilus (Jos. antt. 18 95 123); Agrippa I. gab das Amt, nachdem Jonathan abgelehnt hatte, an den vierten Bruder Matthias (Jos. antt. 19 316). Endlich macht Agrippa II. nach dem Tode des Prokurators Festus (62) den nach dem Vater benannten Ananos zum Hohenpriester (Jos. antt. 20 197). Trotzdem ist es sehr merkwürdig, wenn der ehemalige jüdische Priester Josephus den Vater Ananos als überaus glücklich gerade deshalb bezeichnet, weil er nicht bloss selber das Hohepriestertum gehabt, sondern auch seine fünf Söhne im Besitze dieses Amtes gesehen habe. Wäre das jüdische Gesetz die massgebende Norm gewesen, so hätte Ananos selbst das Amt für Lebenszeit behalten und allerdings dieses Glück niemals erfahren können[1]. 2. Kajaphas, nach Joh 18 13 ein Schwiegersohn des Hannas, regierte zur Zeit des Todes Jesu[2]. Er war der vierte Nachfolger des Hannas (Jos. antt. 18 34 35); abgesetzt wurde er im Todesjahr des Tiberius 37 n. Chr. (Jos. antt. 18 95). 3. Ananias, der Sohn des Nedebäus, leitet den Prozess des Paulus im Synedrium, Act 23 2 24 1. Er wurde kurz vor dem Tode des Herodes von Chalkis (48 n. Chr.) von diesem eingesetzt[3]; Agrippa II. setzt ihn unter Nero in der letzten Zeit der Prokuratur des Felix ab[4]. Aber noch unter Albinus steigt sein Ansehen infolge seines Reichtums und seiner Rücksichtslosigkeit[5]. Aber dadurch bekam er auch Feinde, und schon zu Anfang des jüdischen Krieges fiel er durch die Hand seiner Volksgenossen[6]. — Neben dem leitenden Hohenpriester werden sehr häufig die Hohenpriester genannt. Das könnte ja zu einer Zeit nicht auffallen, wo ein Vater mitsamt seinen fünf Söhnen und einem Schwiegersohn (s. oben über Hannas) die hohepriesterliche Würde besassen; denn zweifellos führten auch die abgesetzten Hohenpriester diesen Titel fort. Noch die Mischna betont, dass Rang und Recht eines Hohenpriesters durch die Absetzung nicht gestört werden (Horajot 3 4). Trotzdem darf man das Wort οἱ ἀρχιερεῖς nicht bloss auf die Ge-

[1] Jos. antt. 20 198.
[2] Mt 26 3 57 Lk 3 2 Joh 11 49 18 13 14 24 28.
[3] Jos. antt. 20 103.
[4] Jos. antt. 20 179, vgl. Act 24 1 27.
[5] Jos. antt. 20 205–214.
[6] Jos. bell. Jud. 2 429 441. — Zweifelhaft ist die Richtigkeit der Notiz bell. Jud. 2 243, vgl. § 8 IX, § 16 VII.

samtheit derer beziehen, die wirklich das hohepriesterliche Amt inne gehabt haben, auch nicht, wenn man noch den gewiss nicht seltenen Fall einer Stellvertretung für den gesalbten Hohenpriester wegen dessen augenblicklicher Unreinheit in Rechnung zieht (Joma 1 1). Das sind die mehrfach erwähnten Hohenpriester, die nur durch Anlegung der heiligen Kleider geweiht wurden [1]. Nun sind im N. T. regelmässig ἀρχιερεῖς, πρεσβύτεροι und γραμματεῖς zusammen genannt, wo der Rat des Hohenpriesters, das Synedrium, bezeichnet werden soll (s. § 28 III). Dabei wird Mk 14 53 hervorgehoben, dass hier alle Hohenpriester vereinigt waren, und statt dieses Ausdruckes steht Act 4 6 ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ. Damit deckt sich Kethubot 13 1 2 der Ausdruck בְּנֵי הַכֹּהֲנִים הַגְּדוֹלִים; diese Söhne der Hohenpriester traten einem Schriftgelehrten, der in Jerusalem eine Satzung aufstellen will, entgegen. Es sind offenbar die priesterlichen Mitglieder des Synedriums. Zum Rate des Hohenpriesters gehörten ausser dem weltlichen Adel (πρεσβύτεροι, πρεσβυτέριον, γερουσία, Mk 14 53 Lk 22 66 Act 5 21) und Schriftgelehrten (Mk 14 53 u. o.) auch die Priester der zum hohenpriesterlichen Amt berechtigten Familien. Als Mitglieder des Synedriums hiessen sie ἀρχιερεῖς und standen über den gewöhnlichen Priestern. Auch sie dürften dauernd ihren Sitz in Jerusalem gehabt haben, weil sie dem Hohenpriester zur Hand sein mussten. Ob nun die in der Apostelgeschichte genannten Hohenpriester Johannes, Alexander, Skeuas (4 6 19 4), die niemals regiert haben, und ähnliche bei Josephus und in spätjüdischen Schriften genannte Männer (Schürer II 222) in die Kategorie der stellvertretenden Hohenpriester oder in die der priesterlichen Mitglieder des Hohen Rates im allgemeinen zu setzen sind, müsste für jeden einzelnen besonders entschieden werden. Dazu fehlen aber die nötigen Grundlagen.

V. Nach Num 18 20—32 gehört der Zehnte von allem Ertrag des Landes den Leviten, die ihrerseits den Zehnten ihres Einkommens den Priestern mitteilen. Wie peinlich genau diese Zehntenabgabe vielfach entrichtet wurde, ist aus den Worten Jesu bekannt [2]. Daneben werden die Erstlinge von Weizen, Gerste, Wein, Feigen, Granatäpfeln, Oliven und Honig in Körben festlich für die Priester zum Tempel gebracht [3]. Als Hebopfer

[1] Megilla 1 9 Makkot 2 6 Horajot 3 4.
[2] Lk 11 42 18 12 Mt 23 23.
[3] Num 18 13 Philo, de festo cophini 1—4, Bikkurim.

(Teruma) sollte ferner von allem Bodenertrag wieder etwa der fünfzigste Teil den Priestern gegeben werden (Num 18 12 Terumot 4 3). Endlich sollte vom fertigen Teig eine Erstlingsgabe entrichtet werden (die Challa, vgl. Rom 11 16 εἰ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα). Ebenso gehört von allem geschlachteten Fleisch dem Priester Kinnbacken, Vorderfuss und Magen (Dt 18 3). Noch mehr: alle männliche Erstgeburt gehört Gott bzw. seinen Priestern[1]; reine Tiere werden zum Tempel gebracht, unreine Tiere und die menschliche Erstgeburt werden um Geld gelöst (der Knabe zu 5 Sekel = 17.40 Mark). Auch von der Wolle der Schafe wurde eine Abgabe entrichtet (Dt 18 4). Von jedem Dankopfer gehört Brust und rechte Keule, von jedem Vollopfer die Haut den Priestern[2]. Alle diese Einkünfte hatten sie für sich und ihre Familien; dagegen das Fleisch von Sündopfern und Schuldopfern und Mehl und Oel der Speiseopfer, die grösstenteils den Priestern zufielen, sowie die heiligen Schaubrote durften nur von den Priestern selbst im Tempel verzehrt werden[3]. Dazu kam noch der reiche Ertrag der Gelübde; der erwachsene Mann musste sich nach Lev 27 1—8 mit 50 Sekel lösen (= 174 Mark), und dieses Geld gehörte nach Jos. antt. 4 73 den Priestern. Aber auch Tiere und Sachen wurden dem Tempel gelobt (Lev 27 9—28). Für unrecht erworbenes Gut hatte man dem Tempel, d. h. den Priestern, Sühnegeld zu zahlen (Num 5 5—10). Das Glück der Israeliten bei diesen vielen Abgaben war, dass ein polizeilicher Zwang zu ihrer Leistung nicht ausgeübt wurde. Trat einmal eigentlicher Zwang ein, so war das Gewalttat und wurde als solche empfunden[4]. Wie nur in Jerusalem geopfert werden konnte, so fielen die meisten Naturalabgaben für die ferne vom Heiligtum lebenden Juden weg. Eine Autorität der Mischna meinte, man brauche schon aus dem Lande jenseits des Jordans keine Erstlinge zu bringen (Bikkurim 1 10). Aber welche Last ein solches Gesetz für den frommen Israeliten bedeutete, ist ebenso klar, wie dass es die Juden geradezu vom Ackerbau wegtrieb, eben weil es durchaus auf ein ackerbautreibendes Volk berechnet war. Aber zunächst hatte Paulus recht: οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι τὰ ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν I Kor 9 13.

---

[1] Ex 13 1 2 11—16 Num 18 15—18 u. v. [2] Lev 7 8 30—34 10 14—15.
[3] Num 18 9 10 Lev 24 5—9 u. v. Mk 2 26.
[4] Jos. antt. 20 181 206 207.

§ 20. Der Gottesdienst im Tempel.

Lundius, Die alten jüdischen Heiligtümer, Gottesdienste und Gewohnheiten 1738, Kurtz, Der alttestamentl. Opferkultus 1862, Nowack, Lehrb. der hebr. Archäologie II 1894.

I. Von den mannigfaltigen Opfern, die einzelne Personen der gesetzlichen Pflicht gemäss und auch freiwillig darbrachten, ist der regelmässige Gottesdienst zu unterscheiden, wie er Tag für Tag in Jerusalem stattfand. Im Namen der Gemeinde wurde täglich ein Morgenopfer und ein Abendopfer dargebracht (Jos. antt. 14 65 δὶς τῆς ἡμέρας πρωί τε καὶ περὶ ἑνάτην ὥραν — also nachmittags 3 Uhr). Es bestand aus einem Lamm, einem Teig aus Mehl und Oel und einer Weinspende[1]. Vor dem Morgenopfer und nach dem Abendopfer wurde dann im Tempel Rauchwerk verbrannt[2]. Philo setzt das Abendopfer etwas später an als Josephus (de victim. 3: δείλης ἑσπέρας; die Räucherung ἡλίου δυομένου). Aus der Schilderung des Lukas geht hervor, dass in der Stunde der Räucherung die versammelte Gemeinde vor dem Tempelgebäude betet und aus dem Munde des Priesters, der das Rauchopfer dargebracht hat, ein Wort zu hören erwartet[3]. Diese Schilderungen werden ergänzt in der ausführlichen Beschreibung des täglichen Opfers in der Mischna (Tamid). Danach wurde vor Tagesanbruch der grosse Altar gereinigt und das Feuer geschürt; desgleichen etwas später im Mittelraum des Tempelgebäudes der Räucheraltar und der siebenarmige Leuchter in stand gesetzt: nachts brannten die sieben Lampen, bei Tag nur drei (so Jos. antt. 3 199 nach eigener Anschauung, während Tamid 3 9 6 1 wohl ein Brennen sämtlicher Lampen auch bei Tag voraussetzt: es soll nichts gelöscht werden). Währenddem wurde das Opferlamm geschlachtet, zerlegt und mit dem zugehörigen Speiseopfer und Trankopfer an den Altar gebracht. Damit waren die Vorbereitungen vollendet, und die Priester konnten für sich ihr Morgengebet sprechen. Dann gingen nach Tamid 5 4—7 2 im ganzen fünf Priester zur Darbringung des Rauchwerks und zur Bedienung des Leuchters in das „Heilige". Das ist sicher nicht die Vorstellung des Lukas, der ganz deutlich voraussetzt, dass die vor dem Tempel wartende Menge nur einen Priester

[1] Ex 29 38—42 Num 28 3—8.
[2] Philo, de victim. 3, de sacrificant. 4 Lk 2 9.
[3] Lk 2 10 21 22.

im Heiligtum weiss, über dessen langes Nichterscheinen sie sich wundert. Herausgetreten, segnen nun die Priester das Volk, wobei sie den Gottesnamen aussprechen. Nun folgte die Darbringung des Opfers auf dem Altar. Der Traktat Tamid schildert das nur für den Fall, dass der Hohepriester das Opfer brachte (7 3). Im Augenblick, da das Trankopfer ausgegossen wird, begannen die Leviten zum Klang einer Pauke je nach dem Wochentag einen Psalm zu singen; bei den Abschnitten des Psalms bliesen zwei Trompeten, und die Gemeinde warf sich zur Erde. Die Psalmen für die einzelnen Wochentage waren: Sonntag Ps 24, Montag Ps 48, Dienstag Ps 82, Mittwoch Ps 94, Donnerstag Ps 81, Freitag Ps 93, Samstag Ps 92. Der Sabbatpsalm ist im hebräischen Text als solcher bezeichnet, die Psalmen für Sonntag, Montag, Mittwoch und Freitag in der LXX, der Donnerstagspsalm in der Vet. Latina. Uebrigens weicht die Schilderung des Siraciden von den gottesdienstlichen Feiern zur Zeit des Hohenpriesters Simon (50 5—21) von der Darstellung im Traktat Tamid namentlich darin ab, dass einmal beim Ausgiessen des Trankopfers zuerst ein Trompetenstoss und das Niederfallen der Gemeinde statthat; daran schliesst sich der Gesang der Leviten und ein jubelndes Dankgebet der Gemeinde. Die Handlung schliesst aber mit dem erst jetzt gesprochenen Segen des Herrn, und es ist fast selbstverständlich, dass die Gemeinde sich noch einmal niederwirft, wenn der sonst nie gehörte Name des Herrn erklingt. Ausdrücklich ist das aber als das zweite Niederfallen bezeichnet. Auch wenn man davon absehen wollte, dass der Siracide Selbsterlebtes mitteilt, müsste man doch seiner Vorstellung von der Sache recht geben: im Traktat Tamid wiederholt sich das Niederfallen zu oft, und die Handlung hat keinen Abschluss. Nach Jos. antt. 13 282 283 hatte Johannes Hyrkan beim Darbringen des Rauchopfers im Tempel eine Offenbarung, die er aus dem Tempel hervortretend der ganzen Menge verkündigte. Auch aus Lk 1 22 möchte man entnehmen, dass die Gemeinde bei dem Heraustreten des Priesters aus dem Tempel nicht sowohl den einfachen Priestersegen, als vielmehr eine religiöse Ansprache erwartete (λαλῆσαι αὐτοῖς, nicht εὐλογῆσαι αὐτούς). — Mit dem Speiseopfer der Gemeinde wurde übrigens auch das Kuchenopfer des Hohenpriesters dargebracht (Lev 6 12—16 Ebr 5 3 7 23). Nun ist kein Zweifel, dass die Perserkönige (Esra 6 9 10) und die Seleukiden (Jos. antt. 12 140 II Makk 3 3) diese Ge-

meindeopfer bezahlten, die dann auch als Opfer für den König galten (I Makk 7 33). Aus der Kaiserzeit wissen wir nur, dass auf Anordnung des Augustus hin und auf seine Kosten täglich zwei Lämmer und ein Stier für Kaiser und Reich geopfert wurden, und zwar waren auch dies zwei Opfer jeden Tag[1]. Es liegt also sehr nahe, die Sache so aufzufassen, dass das tägliche Opfer vom Kaiser bestritten wurde — natürlich von Geldern, die aus Judäa gewonnen wurden — und dass nur zu diesem gesetzlichen Gemeindeopfer noch das Stieropfer besonders hinzutrat. An jedem Sabbat wurde morgens und abends das Doppelte des werktäglichen Opfers gebracht[2]; Josephus versichert, dass die Art des Gottesdienstes im ganzen dieselbe war wie sonst. Ausserdem aber erfolgte am Sabbat mit dem Wechsel der Dienstklasse der Priester und Leviten auch der Wechsel der Schaubrote: die Schaubrote mussten nach Lev 24 8 am Sabbat neu aufgelegt werden, nach Jos. antt. 3 255 geschah dies am Sabbatmorgen; Priester und Leviten wechselten am Sabbat den Dienst schon zur Zeit des Chronisten (II Chron 23 8; anders II Kön 11 5 6). Josephus führt diese nicht im Gesetz begründete Ordnung auf David zurück (antt. 7 365 366). Für den Tempel war also der Sabbat kein Ruhetag[3]; aber vom Tempel aus wurde Freitag abends durch Trompetenstösse der Beginn und Samstag abends der Schluss der Ruhezeit in feierlicher Weise verkündigt (Jos. bell. 4 582). Neben dem Sabbat, dessen Bedeutung für das Judentum aus der Feier im Tempel nicht erkannt werden kann, war auch der Neumond noch in neutestamentlicher Zeit ein Feiertag. An ihm, wie am Sabbat, pflegte der Hohepriester selbst zu opfern (Jos. bell. Jud. 5 230). Die Opfer waren beim Neumondfest viel reicher als auch am Sabbat: sieben Lämmer, zwei junge Stiere, ein Widder und ein Ziegenbock nebst den zugehörigen Speise- und Trankopfern (Num 18 11—15). Josephus hebt ausdrücklich hervor, dass diese Opfer neben den täglichen Opfern gebracht wurden (antt. 3 238). Die Mischna betont, dass man um der Neumondopfer auch den Sabbat entheiligen durfte (Rosch haschana 1 4).

---

[1] Δὶς τῆς ἡμέρας Jos. bell. Jud. 2 197; Philo, leg. ad Gaium 23 40.

[2] Num 28 9 10 Philo, de victim. 3.

[3] Mt 12 5 τοῖς σάββασιν οἱ ἱερεῖς ἐν τῷ ἱερῷ τὸ σάββατον βεβηλοῦσιν καὶ ἀναίτιοί εἰσιν. Einzelne Beispiele dazu Jubil 50 10 Erubin 10 13 14.

II. Das erste grosse Jahresfest ist das Passah (aram. פַּסְחָא, daher πάσχα; bei Jos. antt. 9 271 17 213 φάσκα). Die gesetzlichen Bestimmungen über dieses Fest finden sich Ex 12 1—28 Lev 23 5—14 Num 9 3—14 28 2—25. Das Fest dauerte vom Vorabend des 15. bis zum Ausgang des 21. Nisan (Ex 12 18); am ersten Abend wurde das Passahlamm gegessen; die folgenden Tage waren das Fest der ungesäuerten Brote; am 15. und 21. soll nach ausdrücklicher gesetzlicher Bestimmung jegliche Arbeit ruhen[1]. Nun wurden doch die Tage von Abend zu Abend gerechnet, so dass der 15. Nisan mit dem Sonnenuntergang des 14. Nisan anfing. Es ist also ganz undenkbar, dass Verhaftung, Verhör, Verurteilung und Auslieferung Jesu an Pilatus in der Nacht des 15. Nisan vorgenommen wurden, zu einer Zeit, wo in jedem Haus in Jerusalem bis Mitternacht das Passahlamm gegessen sein musste (Ex 12 10 Num 9 12). Die Darstellung Mk 14 12 Mt 26 17 Lk 22 7 kann nicht richtig sein. Zudem betont Jos. antt. 3 254, dass man bei allen Festen von den Mühen bei der Arbeit ausruht, dass bei allen gesetzliche Vorschrift ist τὸ τῆς ἀργίας ἀταλαίπωρον. Ebenso erklärt die Mischna Jom tob 5 2 Megilla 1 5, dass zwischen Sabbat und Festtag nur der Unterschied besteht, dass man am Festtag die Nahrung zubereiten darf; Jom tob 5 2 ist unter den verbotenen Handlungen ausdrücklich genannt, Gericht zu halten. Ueber die Arbeit am Tag vor Passah sagt die Mischna (Pesachim 4 1): „an den Orten, wo man gewohnt ist, am Tag vor Passah bis Mittag zu arbeiten, darf man es tun. Wo man es nicht gewohnt ist, darf man nicht arbeiten.“ Als etwas Auffallendes wird es bezeichnet, dass man in den Palmenanlagen von Jericho den ganzen 14. Nisan für diese Bäume gearbeitet habe (Pesachim 4 8); nur den Schneidern, Barbieren und Walkern wurde allgemein die Erlaubnis zuerkannt, am 14. Nisan noch bis zum Mittag zu arbeiten (Pesachim 4 6). Auch dieser Tag vor Passah hatte also eine gewisse Heiligkeit. Am 15. Nisan galt aber zweifellos jede Arbeit für Sünde; und wenn man den Richtern Jesu auch alle eigenen Gewissensbedenken absprechen wollte, so konnte doch der Hohepriester mit seinem ganzen Rat sich vor der Bevölkerung nicht so blossstellen, dass er das strenge Gesetz des Festtags augenscheinlich übertrat. — Das Passahlamm musste ein einjähriges männliches fehlerfreies Tier (Schaf oder Ziege)

[1] Lev 23 5—8 Num 28 16—18 25.

sein, Ex 12 5. Nach Pesachim 5 1 wurde am 14. Nisan das tägliche Abendopfer, das sonst von 1/2 3 Uhr bis 1/4 4 Uhr nachmittags dauerte (s. I), eine Stunde früher dargebracht; es heisst weiter: wenn der 14. Nisan auf Freitag fiel — wie das beim Tode Jesu tatsächlich der Fall war (Joh 18 28 19 31 42) — war das tägliche Abendopfer sogar schon um 1/2 2 Uhr vollendet. Aber vor der Zerstörung des Tempels fiel der 14. Nisan immer auf einen Freitag, da man am 1. Nisan das Jahr mit einem Sabbat anfing, auch wenn die letzte Woche nicht vollständig war, S. 173, 174. Josephus sagt uns, dass die Darbringung der Passahlämmer von 3—5 Uhr nachmittags stattzufinden pflegte, sie folgte aber auf die Darbringung des gewöhnlichen Abendopfers (bell. Jud. 6 423). Ein anschauliches Bild der Handlung gewinnt man zunächst durch ihre Beschreibung in der Mischna, wonach immer die ganze Menge der Teilnehmer an dem Fest in drei Abteilungen geteilt wurde, von denen man immer nur eine zum Altar zuliess. Dann wurden die Tore geschlossen. Am Altar standen die Priester reihenweise und fingen das Blut der von den Israeliten selbst geschlachteten Tiere auf (Pesachim 5 5 6). Auch Philo hebt es hervor, dass bei diesem Fest jeder Israelit das Recht eines Priesters ausübe[1]. Das Blut aus den Schalen wurde dann von den Priestern am Fuss des Altars ausgeschüttet. Die Tiere wurden auch sogleich abgezogen und ausgeweidet; bestimmte Stücke wurden in Schüsseln gelegt, um auf dem Altar verbrannt zu werden. Während der ganzen Handlung wurde von den Leviten geblasen und gesungen. Den Text des Gesanges bildete das Hallel (wahrscheinlich Ps 113—118). Es sei aber trotz des riesigen Andrangs niemals vorgekommen, dass für eine der drei Abteilungen der Passahgemeinde die Leviten das Hallel dreimal zu Ende sangen (Pesachim 5 6—10). Nun gibt uns Jos. bell. Jud. 6 423 eine wie es scheint zuverlässige Zahl zur Berechnung der Passahgemeinde des Jahres 67 n. Chr. an, die von den Jerusalemer Priestern festgestellt wurde, um nach Rom berichtet zu werden. Man zählte damals 250000 Opfergesellschaften; zu einer Opfergesellschaft gehörten mindestens zehn Personen; Josephus berechnet die Gesamtgemeinde auf 2700000. Erst nach Sonnenuntergang ging man vom Tempelberg nach Hause, um das Osterlamm zu braten und im Kreis der Seinigen zu essen

[1] Vita Mos 3 29, de decem orac. 30, de septen. 18.

(Pesachim 5 10). Die Ordnung des Ostermahls ist nun: zuerst wird ein Becher herumgegeben unter einem Dankgebet für den Tag und für den Wein. Dann geniesst man das Osterlamm zu bitteren Kräutern und einer Suppe aus Mandeln, geriebenen Aepfeln, Welschnüssen, Zimmet und Wein; statt des Brotes dienen die Mazzen. Dann erfolgt bei einem zweiten Becher die Belehrung der Kinder über das Fest (Ex 12 27 13 8). Daran schliesst sich der erste Teil des Hallel mit einem Dank für die Erlösung Israels. Wieder folgt bei einem dritten Becher der Dank für die Mahlzeit, bei einem vierten wird das Hallel zu Ende gebetet. Nach Mitternacht darf vom Osterlamm nichts mehr gegessen werden (Pesachim 10). Philo meint, um diese Zeit sei jedes jüdische Haus eine Art Tempel (de septen. 18). — Stellt man das letzte Mahl Jesu als ein Passahmahl vor, so war das Brot beim Abendmahl ein jüdischer Osterkuchen (Mazze); das Eintauchen in die Schüssel (Mk 14 20) meint dann das Eintauchen von Passahfleisch in die zugehörige Suppe; der Becher nach dem Mahl Lk 2 20 ist der vierte, weil Jesus jetzt keinen Wein mehr trinken wird, und das ὑμνεῖν Mk 14 26 bezieht sich auf den Gesang des Hallel. Aber es ist unwahrscheinlich, dass Jesu letztes Mahl ein Passahmahl war (s. oben). — Den weiteren Verlauf des Festes schildert uns am deutlichsten Josephus. Um Mitternacht, wenn das Passahmahl in der Stadt beendigt sein musste, öffnete man die Tempeltore (Jos. antt. 18 29). Vom 15. bis 21. Nisan wurden täglich ausser dem regelmässigen Morgen- und Abendopfer dieselben Opfer wie an Neumond dargebracht (7 Lämmer, 2 Stiere, 1 Widder, 1 Ziegenbock nebst zugehörigen Speise- und Weinspenden); am 16. Nisan findet die Darbringung der Erstlinge der Gerstenernte statt. Dabei wurde von der jungen Gerste das Zehntel eines Bat, also 3,67 l gedörrt, enthülst und gereinigt Gott dargebracht; eine Handvoll kam auf den Altar, das übrige gehörte den Priestern. Gleichzeitig wird ein Lamm als Vollopfer verbrannt (antt. 3 248—251). — Die, welche im Nisan aus irgend welchem Grund verhindert waren, Passah zu feiern, sollten das im nächsten Monat (Jjjar) nachholen (Num 9 6—13). Ein Beispiel dafür aus der Zeit des Hiskia erzählt die Chronik (II 30). Man sieht daraus, dass das Schlachten des Passahlamms durch die Leviten etwas Aussergewöhnliches war (30 16—20), dass der Dienst der Leviten wesentlich in der Verschönerung des Gottesdienstes durch Gesang bestand (30 21) und

dass auch hier die Segnung des Volkes die heilige Handlung abschloss (30 27).

III. Das zweite grosse Jahresfest war Pfingsten (ἡ ἡμέρα τῆς πεντηκοστῆς Act 2 1 20 16; ἡ πεντηκοστή I Kor 16 8; ebenso bei Philo und Josephus; letzterer gibt als hebräischen [aramäischen] Namen ἀσαρθά antt. 3 252 = עֲצֶרְתָּא; Num 28 26: שָׁבֻעוֹת). Dieses Fest war nichts anderes als der Schlusstag des mit Passah beginnenden Erntefestes; der Name עֲצֶרֶת ist term. techn. für den Schlusstag eines Festes[1]. Die gesetzlichen Bestimmungen finden sich Lev 23 15—21 Num 28 26—31 Dt 16 9—12. Vergleicht man damit die tatsächliche Uebung, wie sie Jos. antt. 3 252—254 beschreibt, so wird man die Leichtigkeit bewundern, mit der sich die Jerusalemer Priesterschaft über den Widerspruch der beiden ersten Gesetzesstellen hinaushalf. Lev 23 fordert ausser den zwei gesäuerten und gebackenen Weizenbroten 7 Lämmer, 1 jungen Stier, 2 Widder mit Speiseopfer und Trankopfer als Vollopfer, dazu 1 Ziegenbock als Sündopfer, 2 Lämmer als Dankopfer; Num 28 aber 2 junge Stiere, 1 Widder, 7 Lämmer als Vollopfer, dazu 1 Ziegenbock als Sündopfer. Offenbar sind die Forderungen Num 28 eine Modifikation von Lev 23. Statt dessen brachte man nun aber nach Josephus in Jerusalem dar: 3 junge Stiere, 2 Widder, 14 Lämmer, 2 Böcke und nochmals 2 Lämmer, die den Priestern zufielen. Es fällt nur auf, dass nicht auch drei Widder verbrannt wurden. Möglicherweise liegt da ein Irrtum des Josephus vor. Lev 23 21 Num 28 26 wird ausdrücklich verlangt, dass der Pfingsttag ein Ruhetag sei. Josephus erklärt antt. 13 252, dass man an solchem Festtag wie an einem Sabbat keinen Weg zurücklegen dürfe[2]. Die Stelle zeigt auch, dass Pfingsten auf Sonntag, den Tag nach dem Sabbat, zu fallen pflegte. Das entspricht der ausdrücklichen Weisung Lev 23 16, die freilich voraussetzt, dass auch der 16. Nisan immer ein Sonntag, der 15. Nisan immer ein Sabbat ist[3]. Das setzt nun weiter freilich eine Form des jüdischen Kalenders voraus, nach der die Wochentage mit bestimmten Monatstagen zusammenfallen. Zweifellos hat Jos. antt. 3 250 den Lev 23 15 genannten „Tag nach dem

[1] Lev 23 36 Num 29 35 Dt 16 8 Neh 8 18 II Chron 7 9.

[2] Ἐνέστη — ἡ πεντηκοστὴ ἑορτὴ μετὰ τὸ σάββατον· οὐκ ἔξεστι δ' ἡμῖν οὔτε τοῖς σαββάτοις οὔτε τῇ ἑορτῇ ὁδεύειν.

[3] מָחֳרַת הַשַּׁבָּת heisst der Tag nach dem Sabbat; שַׁבָּת ist nirgends Bezeichnung für ein Fest.

Sabbat“ als 16. Nisan gekannt und den nach jüdischer Rechnung fünfzigsten Tag von da ab wieder als Tag nach Sabbat gemäss Lev 23 16 gewusst (antt. 13 252). Das stimmt ja natürlich; der terminus a quo ist von den Juden immer mitgezählt worden. Es setzt aber voraus, dass man den 1. Nisan immer als Sabbat feierte und mit diesem Sabbat eine neue Wochenzählung begann. Dass dies die alte Rechnungsweise war, sieht man auch aus der Mischna. Noch Chagiga 2 4 kennt solche, welche sagen, Pfingsten müsse jederzeit am Tag nach Sabbat — am Sonntag — gefeiert werden; und die Schule Schammai hielt wenigstens an der — nach der Zerstörung des Tempels freilich rein theoretischen — Forderung fest, die besonderen Opfer für Pfingsten dürften nur an einem Sonntag gebracht werden, auch wenn der fünfzigste Tag (jetzt, nachdem man sich gewöhnt hatte, die Wochentage von einem Jahr ins andere weiterzuzählen) etwa auf einen Freitag fiel; und selbst die Schule Hillel will die Opfer wenigstens nicht am Sabbat dargebracht wissen; fällt der fünfzigste Tag auf Sabbat, so ist auch sie für Verschiebung der Opfer auf Sonntag. Das beruht nicht bloss auf der Auslegung von Lev 23 15 16, sondern sicher auch auf der alten Uebung, wie sie aus Josephus sich ergibt und durch die Tatsachen des N. T. (15. Nisan ein Sabbat, deshalb Pfingsten in der Kirche am Sonntag gefeiert) bestätigt wird. Sonstige Stellen der Mischna kommen nicht in Betracht, da die Mischna zweifellos einem späteren Kalender folgt und ein Durchzählen der Wochentage über den Jahreswechsel hin voraussetzt. Die oft angeführte Stelle Menachot 10 3 handelt kaum von dieser Streitfrage. — Hinter den siebentägigen Festen im Frühjahr und Herbst stand dieses doch nur eintägige Fest etwas zurück. Die Gemeinde schätzt Josephus freilich auch an diesem Feste gelegentlich auf viele Myriaden von Menschen (antt. 14 338); aber sie bestand doch im wesentlichen aus Bewohnern Palästinas, nämlich aus Galiläern, Idumäern, Leuten von Jericho und aus Peräa; die Hauptmasse stellte die Landschaft Judäa selbst (antt. 17 254). Die Temperatur um Pfingsten ist nicht geeignet, Fremde nach Palästina zu locken.

IV. Die Feier des 1. Tisri wird im N. T. nicht erwähnt und kann übergangen werden. Der Vollmondstag dieses Monats musste ebenso nach dem Herbstäquinoktium fallen, wie der Vollmondstag des Nisan nach dem Frühjahrsäquinoktium (Philo, de

decem orac. 30). Der 10. Tisri war nun für das Judentum der neutestamentlichen Zeit der heiligste Tag (Lev 16 31, Philo, de septen. 23), der Tag κατ' ἐξοχήν (יוֹמָא), sonst nach seiner Feier ἡ νηστεία (der Fasttag Act 27 9) oder nach seiner Bedeutung der Versöhnungstag (יוֹם הַכִּפֻּרִים); der gewöhnliche Name ist auch nach Josephus und Philo νηστεία[1]. Das Gesetz dieses Tages steht Lev 16, die herkömmliche Uebung schildert Jos. antt. 3 240—243 nur hinsichtlich der Opfergaben genau; die ausführliche Schilderung der Gebräuche, wie sie eine späte Zeit sich vorstellte, gibt der Mischnatraktat Joma. Die heilige Sitte des Tags, soweit sie auch ausserhalb des Tempels eingehalten werden musste, bestimmt Joma 8 1: „am Versöhnungstag ist verboten: essen und trinken, sich waschen, sich salben, Schuhe anziehen und geschlechtlicher Verkehr. Kinder und Kranke sind von der Pflicht des Fastens frei." In Jerusalem war der Versöhnungstag der Hauptwirkungstag des Hohenpriesters (Ebr 9 5—7). Schon sieben Tage vorher verliess er sein Haus und wohnte in einem Raum des Tempels für sich; diese sieben Tage verrichtet er selbst Priesterdienst; die letzte Nacht vor dem Versöhnungstag darf er nicht schlafen (Joma 1 1—8). Josephus weiss freilich von einem unsauberen Traum, den ein Hoherpriester zur Zeit des Herodes in der Nacht vor dem Versöhnungstage gehabt hat (antt. 17 166). Wenn verkündigt war, dass der Tag angebrochen sei, führt man den Hohenpriester in das Bad; im ganzen muss er an diesem Tag fünfmal baden und sich zehnmal Hände und Füsse waschen. In seinem Festgewand opfert er das tägliche Morgenopfer; dann bekleidet er sich mit weissen Gewändern[2]. So spricht er über einem Opferstier ein Gebet für sich und sein Haus, bestimmt durch das Los, welcher der beiden Böcke dem Herrn und dem Asasel gehöre, und betet nochmals für sich, sein Haus und die Kinder Aarons. Jetzt wird der Stier geschlachtet. Der Hohepriester geht zuerst mit dem Rauchopfer ins Allerheiligste, in welchem freilich die Bundeslade nicht stand; sie ist seit der babylonischen Gefangenschaft verschwunden. Aber auf einen Stein im Allerheiligsten setzt der Hohepriester die Rauchpfanne, holt dann draussen das Opferblut des Stiers, sprengt es einmal in die

[1] Jos. antt. 14 66 487 17 166 18 94; Philo vita Mos 2 4 de victim 3 de septen. 23 leg. ad Gaium 39.

[2] Lev 16 4 Jos. bell. Jud. 5 236 Joma 3 7.

Höhe, siebenmal abwärts; in gleicher Weise wird dann nachher das Blut des in der Zwischenzeit geschlachteten Bocks gesprengt. Dann wird der andere Bock mit einem Sühnegebet weggeschickt; er wird schliesslich von einem Felsen gestürzt. Die geopferten Tiere, Stier und Bock, werden zerlegt; einiges wird auf dem Altar, das meiste draussen verbrannt. Nun verliest der Hohepriester den Abschnitt des Gesetzes über das Versöhnungsfest; dann zieht er wieder das Festgewand an. Er opfert noch einen Widder für sich, einen Widder für das Volk und sieben Lämmer. Dass er nochmals das weisse Kleid angezogen habe, um aus dem Allerheiligsten die Rauchpfanne wiederzuholen, ist wenig glaublich; dagegen wird es richtig sein, dass der Hohepriester an diesem Tag auch beim Abendopfer mitzuwirken pflegte (Joma 7 4). Ueber die Wirkung des Versöhnungstags sagt Joma 8 9: „wenn jemand sagt: ‚ich will sündigen und mich wieder bekehren, sündigen und mich wieder bekehren', so ist niemand, der in seine Hand schlüge, dass er Busse tut; ‚ich will sündigen, und der Versöhnungstag versöhnt', da versöhnt nicht der Versöhnungstag. Uebertretungen des Menschen gegen den Himmel versöhnt der Versöhnungstag, Uebertretungen des Menschen gegen seinen Genossen versöhnt der Versöhnungstag nicht, bis er seinen Genossen befriedigt hat." So setzt sich das Judentum mit der Frage auseinander: wie kann Sündenvergebung geglaubt werden, ohne dass sittliche Schlaffheit eintritt?

V. Das dritte uralte Jahresfest war Laubhütten (סֻכָּה — σκηνοπηγία Joh 7 2) vom 15. bis 22. Tisri. Die gesetzlichen Bestimmungen stehen Lev 23 33—36 Num 29 12—39; eine frühere Sitte mit nur siebentägiger Feier ist Dt 16 13—15 beschrieben. Doch weiss Philo wohl, dass der achte Tag ein besonderes, von dem siebentägigen Laubhüttenfest getrenntes Fest sei, der Abschluss aller Jahresfeste[1]. Jos. antt. 3 244—247 dagegen redet nur von einem achttägigen Fest. Wie stark die Beteiligung an diesem Feste zu sein pflegte, sieht man aus Jos. bell. Jud. 2 515: Cestius Gallus nimmt 66 n. Chr. die Stadt Lydda ein, ohne Widerstand zu finden: διὰ γὰρ τὴν τῆς σκηνοπηγίας ἑορτὴν ἀναβεβήκει πᾶν τὸ πλῆθος εἰς Ἱεροσόλυμα. Nach Lev 23 40 sollen die Israeliten am ersten Tag des Laubhüttenfestes Palmzweige, Aeste dichtbelaubter Bäume, Bachweiden und prächtige Baumfrüchte

[1] De septen. 24, s. de decem orac. 30.

sich holen. Als dichtbelaubten Baum benutzte man später die Myrte, als prächtige Baumfrucht die Orange oder Zitrone[1]. Später ist der Ausdruck für Palme (לוּלָב) der terminus technicus für den Laubhüttenstrauss; ebenso sicher ist die Zitrone (אֶתְרוֹג) die für dieses Fest bestimmte Frucht. Nun sollten alle freien Männer — nicht aber Weiber, Kinder und Knechte — sieben Tage ihren ständigen Aufenthalt in einer Laubhütte haben. Nur wer mit Erfüllung eines andern Gebotes beschäftigt ist, war von dieser Pflicht frei (Succa 2 4 8 9). Die Strengsten hielten alle Mahlzeiten der sieben ersten Tage in der Laubhütte; für unumgänglich notwendig hielt man es, in der Nacht des ersten Festtags in der Hütte zu essen (Succa 2 6). Was von Fackeltänzen in der ersten Festnacht[2] erzählt wird, erwähnt weder Philo noch Josephus noch auch die Bibel; die Sitte, Wasser aus dem Siloah an den Altar zu bringen, damit es hier in feierlicher Weise gespendet werde, bestand sicher zur Zeit des Alexander Janai; die verächtliche Behandlung dieser Sitte führte den Aufstand der Pharisäer gegen ihn herbei (Succa 48 b). Auf diese Sitte spielt vielleicht Joh 7 37 38 an. Wenn aber an dieser Stelle der letzte Tag des Festes als besonders gross bezeichnet wird (ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς), so passt das wohl zu den Ausführungen Philos (de septen. 24), aber nur bedingt zu den Anschauungen der Mischna: am achten Festtag gab es keine Laubhütte mehr (Succa 4 8), keinen Lulab und keine Musik (4 1), auch viel weniger Opfer (5 6: vom ersten bis siebten Tag 13, 12, 11, 10, 9, 8, 7 Stiere, am achten nur 1 Stier; ferner vom ersten bis siebten Tag: 2 Widder, 14 Lämmer, 1 Ziegenbock, am achten: 1 Widder, 7 Lämmer, 1 Ziegenbock, alles genau nach Num 29 12—39).

VI. Joh 10 22 wird das Fest der Tempelweihe (τὰ ἐγκαίνια = חֲנֻכָּה) erwähnt, das zur Erinnerung an die Wiedereinweihung des Tempels durch Judas Makkabäus jährlich am 25. Kislew (dem neunten jüdischen Monat seit Nisan) gefeiert wurde. Nach I Makk 4 59 II Makk 10 6 sollte die Feier achttägig sein. Doch ist es fraglich, ob sie sich je als achttägiges Fest eingebürgert hat. Nach Taanit 2 10 durfte ein Fasten an diesem Tag nicht beginnen; nach Moëd Katon 3 9 durfte bei einer Beerdigung an

[1] Jos. antt. 3 245 13 372.

[2] Succa 5 2—4.

diesem Tag kein Klagelied gesungen werden. Genau eben dies galt von dem im N. T. nicht erwähnten Purimfeste.

Zweites Kapitel.

Synagoge und Schriftgelehrsamkeit.

§ 21. Die Synagoge.

Schürer II 427—463, Hamburger, Realencycl. II 1142—1147.

I. Der Tempel in Jerusalem unterschied sich in Form und Einrichtung fast nur durch das Fehlen des Gottesbildes und etwa eines heiligen Haines von den Tempeln der Heiden. Sein Fortbestehen war ein Zugeständnis an althergebrachte Anschauungen, welche die prophetische Bewegung innerlich schon überwunden hatte, als sie 621 v. Chr. durch König Josia die sämtlichen andern Opferstätten zu Gunsten dieser einen vernichten liess. Dass trotz der 250000 Lämmer, die noch am Passah 67 n. Chr. in Jerusalem geopfert wurden, der Opferdienst nicht mehr zu den lebendigen religiösen Bedürfnissen des weitausgebreiteten jüdischen Volkes zählte, ergibt sich aus der einfachen Tatsache, dass die Juden keiner späteren Zeit den Opferdienst in Jerusalem wieder aufgerichtet haben. Daran hätte sie keine Gewalt der Römer auf die Dauer verhindern können, wenn der Gott Israels wirklich solche Opfer noch begehrt hätte. Aber reiner als im Tempel zu Jerusalem, den Jesus zu einer Räuberhöhle geworden sah, von dessen Dienern Jesus erzählt, dass der Höhere wie der Niedrige, der Priester wie der Levit, an dem Verwundeten und Beraubten achtlos vorübergehe (Mk 11 17 Lk 10 31 32), reiner als dort stellte sich der prophetische Gedanke in den späteren gottesdienstlichen Häusern der Juden dar, wie sie seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert nachweisbar sind. Sie begegnen uns in dem aus der Makkabäerzeit stammenden Ps 74 8 unter dem Namen: כָּל־מוֹעֲדֵי אֵל בָּאָרֶץ; bei Philo heissen sie meistens προσευχή[1], auch προσευκτήριον[2], συναγώγιον[3], συναγωγή[4]. Der Name συναγωγή ist den historischen Büchern des N. T. durchaus geläufig: Matthäus hat ihn neunmal, Markus achtmal, Lukas fünfzehnmal, Johannes nur zweimal, Apostel-

[1] In Flacc. 6 7 14; leg. ad Gaium 20 23 43 46, vgl. Act 16 13 16.
[2] Vita Mos. 3 27. [3] Ad Gaium 40 de somn. 2 18.
[4] Von den Essenern quod omn. prob. liber 12.

geschichte zwanzigmal; im Jakobusbrief ist das Wort einmal auf die christliche Gemeinde bezogen (2 2); in den Sendschreiben der Apokalypse ist zweimal von einer συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ die Rede (2 9 3 9), womit jedesmal deutlichst die Judenschaft der angeredeten Stadt gemeint ist. Josephus redet von einer προσευχή vita 277; in einem Erlass des Augustus ist bei ihm der Ausdruck σαββατεῖον gebraucht (antt. 16 164); fünfmal gebraucht auch er den Ausdruck συναγωγή[1]. Die Mischna sagt בֵּית כְּנֶסֶת. Diese Synagogen waren zum Teil sehr grosse Gebäude, so in Tiberias[2]. In Alexandria, wie in Rom, gab es mehrere Synagogen, aber eine war in Alexandria doch von den vielen, die in jedem Bezirk der Stadt lagen, die grösste und bedeutendste (Philo, leg. ad Gaium 20 23). In der Synagoge zu Antiochia waren die von Antiochus Epiphanes dem Jerusalemer Tempel entnommenen ehernen Weihgeschenke aufgestellt; Josephus nennt bei dieser Gelegenheit die Synagoge von Antiochia geradezu τὸ ἱερόν (Jos. bell. Jud. 7 44 45). Ebenso benennt Philo die Synagogen der Essener heilige Orte (ἱεροὶ τόποι quod omn. prob. liber 12). Zu Ehren der Kaiser waren in den Synagogen Alexandrias Schilde, vergoldete Kränze, Säulen und Inschriften angebracht (Philo, leg. ad Gaium 20). Augustus gab denn auch den Synagogen das Vorrecht von Tempeln; er erklärte Synagogendiebstahl für Tempelraub, der mit staatlicher Einziehung des Vermögens zu bestrafen sei (Jos. antt. 16 164). — Der Ausdruck προσευχή ist nicht immer von einem festen Haus, sondern manchmal nur von einem freien Platz, der als Beteplatz diente, zu verstehen. Man wählte gerne einen Platz am Wasser, weil man auch die Forderung veräusserlichte, reine Hände zu Gott zu erheben (Act 16 13 Jos. antt. 14 258). Auch die Juden Alexandrias beteten nach der Entweihung ihrer Synagogen am Meeresstrand (Philo in Flacc. 14). Die Sitte des Händewaschens vor dem Gebet ist bei Aristeas (305 306 WENDLAND) und bei Tertullian (ad nat. 1 13 de jejun. 16) bezeugt. Das Beten an der Meeresküste ging naturgemäss leicht auf die judenchristliche Gemeinde über (Paulus in Tyrus Act 21 5: Paulus fährt allerdings mit dem Schiff weiter).

II. συναγωγή heisst Versammlung, προσευχή heisst Gebet:

[1] Antt. 19 300 305 bell. Jud. 2 285 289 7 44.

[2] Jos. vita 277 μέγιστον οἴκημα καὶ πολὺν ὄχλον ἐπιδέξασθαι δυνάμενον.

diese regelmässig wiederkehrenden Gemeindehandlungen verlangten eine feste Stätte, ein Gemeindehaus. Doch scheint in neutestamentlicher Zeit das Bedürfnis gemeinsamen Gebetes hinter dem Bedürfnis gemeinsamen Unterrichts zurückgestanden zu sein. Es ist nicht bloss Philo, der in den Proseukterien Schulen, Erziehungsanstalten zum Guten, sieht (vita Mos 3 27 leg. ad Gaium 23). Auch nach dem N. T. wird in den Synagogen gelehrt, und zwar am Sabbat (Mk 1 21 6 2). Doch tritt neben den Ausdruck διδάσκειν (παιδεύειν Philo leg. ad Gaium 23) auch öfters κηρύσσειν (Mk 1 29 Act 15 21). Dieses Wort ist wohl wegen des Gleichklanges mit dem hebräischen קָרָא besonders beliebt. Gegenstand der Lehre ist vor allem das Gesetz des Mose; Moses wird seit alter Zeit in jeder Stadt an jedem Sabbat in den Synagogen gelesen (Act 15 21: κηρύσσειν = ἀναγινώσκειν = קָרָא). Von dieser Vorlesung des A. T., insbesondere des Mose, spricht auch Paulus (II Kor 3 14 15 ἀνάγνωσις τῆς παλαιᾶς διαθήκης — ἡνίκα ἂν ἀναγινώσκηται Μωυσῆς). Daneben kamen auch prophetische Abschnitte zur Verlesung (Lk 4 18 19). Aus dieser Erzählung von Jesu Predigt in Nazaret geht hervor, dass jeder sich durch Aufstehen zum Lesen der Schrift melden konnte (ἀνέστη ἀναγνῶναι 4 16). Dann reicht ihm der Diener die betreffende Rolle: es ist der חַזָּן הַכְּנֶסֶת, wie wir ihn auch im Tempel zu Jerusalem finden [1]. Nun liest, wer sich gemeldet hat, stehend vor, gibt die Rolle wieder zurück, und setzt sich. Sitzend knüpft er an das Verlesene seine Ansprache an (Lk 4 17 20); auch das weist wohl mehr auf ruhigen Unterricht hin, als auf erweckliche, aufrüttelnde Predigt. Eine Kanzel dürfte es also in den damaligen Synagogen wohl noch nicht gegeben haben (Schürer II 450). Jesus nimmt es den Gesetzeslehrern, d. h. denen, die vermöge besonderen Interesses und besonderer Ausbildung gewöhnlich in der Synagoge die Vorleser bzw. Erklärer des Gesetzes waren, entschieden übel, dass sie nach einem besonderen Platz in der Synagoge begehrten (βλέπετε ἀπὸ τῶν γραμματέων τῶν θελόντων πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς Mk 12 38 39). Angestellte Prediger gab es in neutestamentlicher Zeit nicht. Dagegen gab es nicht bloss Synagogendiener, sondern auch einen Synagogenvorstand, den Leiter der Gemeindeversammlung (ἀρχισυνάγωγος = ἄρχων τῆς συναγωγῆς Lk 8 41 49; dagegen sind beide Begriffe unterschieden Act 14 2

[1] Joma 7 1 Sota 7 7 8 Tamid 5 3.

[D]). Auch dieses Amt fehlte ja nicht im Tempel (ראש הכנסת Joma 7 1 Sota 7 7 8). In Kapernaum (Mk 5 22) und im pisidischen Antiochien (Act 13 15) gab es ein Kollegium von mehreren ἀρχισυνάγωγοι. Der Archisynagog wacht über die gesetzliche Frömmigkeit innerhalb der Synagoge; er will nicht zulassen, dass in der Synagoge das Sabbatgebot übertreten wird (Lk 13 14). Die Archisynagogen des pisidischen Antiochien fordern nach Vollendung des regelmässigen Gottesdienstes, der dort in Verlesung von Gesetz und Propheten besteht, die anwesenden Gäste zu einer Ansprache an die Gemeinde auf. Diese also nicht zum regelmässigen Gottesdienst gehörige Ansprache, die sich an kein Schriftwort anschliesst, hält Paulus stehend (Act 13 15 16). Der Archisynagog in Korinth verklagt die Christen erfolglos bei dem Prokonsul Gallio (Act 18 17): auch da handelt es sich um scheinbares Unrecht, das den Juden durch die Wirksamkeit des Paulus in der Synagoge zugefügt ist. Die Beschreibungen des Synagogengottesdienstes bei Philo heben durchweg die Aufmerksamkeit der stille zuhörenden Menge und die Vorlesung und Erklärung eines Textes durch einen erfahrenen und angesehenen Mann hervor; auch die lange Zeitdauer dieser Erklärungen wird gerne betont. Die Gemeinde betätigt sich nur durch die Versicherung ihrer Zustimmung in bestimmten herkömmlichen Fällen: das weist also auf eine feststehende Liturgie hin. Als das Nächstliegende sieht Philo es an, dass einer von den Priestern (τῶν ἱερέων τις ὁ παρών) die Vorlesung und Erklärung des heiligen Textes übernimmt. Er weiss also, dass an sehr vielen Orten ausserhalb Jerusalems solche Priester wohnen[1]. Dass ein Dankgottesdienst, zumal in der Zeit des Laubhüttenfestes, nicht ohne mancherlei Gesänge gefeiert wurde, darf man wohl aus der Erzählung Philos über die Nacht der Gefangennahme des Flaccus entnehmen (in Flacc. 14: παιᾶνες, ὕμνοι, ᾠδαί); lange Gebete sind ein Hauptkennzeichen nachexilischer Frömmigkeit; sie waren sicher auch in den Synagogen herkömmlich, die ja davon den Namen προσευχή, προσευκτήριον hatten. Sicher erwähnt werden solche Gebete in neutestamentlicher Zeit allerdings nicht. Jesus nennt Mt 6 5 das Stehen in den Synagogen zum Zweck des Gebetes Heuchelei.

III. Neben dem gottesdienstlichen Zweck diente das Syna-

[1] S. S. 160. Philo: fragm. bei Euseb. praep. ev. VIII 7 12 13 ed. Gaisford, Mangey II 630; de somn. 2 18 de septen. 6 quod omn. prob. liber 12.

gogengebäude den jüdischen Gemeinden auch als Stätte des Gerichtes. „Sie werden euch überantworten an Synedrien und in Synagogen werdet ihr gegeisselt werden" heisst es Mt 10 17 (vgl. 23 34) Mk 10 9, ähnlich auch Lk 21 12. Nach Jos. antt. 14 235 verlangten und erhielten die Juden von Sardes einen eigenen Platz für ihr Schiedsgericht; auch damit wird eine Synagoge gemeint sein. Die Synagoge war eben noch nicht bloss gottesdienstliche Stätte, sondern sie war das jüdische Gemeindehaus, das zu verschiedenen öffentlichen Zwecken gebraucht wurde. Nach dem Erlass des Augustus Jos. antt. 16 164 wurden hier nicht bloss die heiligen Bücher, sondern auch die heiligen Gelder aufbewahrt; die grosse Synagoge von Tiberias diente nicht bloss an einem Sabbat, sondern gelegentlich auch an einem Sonntag als Ort einer politischen Versammlung (Jos. vita 277—280). Der Ausschluss aus der Synagoge bedeutete also tatsächlich auch den Ausschluss aus der Volksgemeinde. Der Begriff ἀποσυνάγωγος begegnet uns an drei Stellen des Johannesevangeliums (9 22 12 42 16 2). Das erste Beispiel einer Ausstossung aus der jüdischen Gemeinde begegnet zur Zeit Esras und Nehemias. Esra 10 8 wird dem, welcher sich den Befehlen des Adels nicht fügt, gedroht: הוּא יִבָּדֵל מִקְהַל הַגּוֹלָה׃. Nehemia vollzieht die Ausstossung an einem Hohenpriesterssohn, der sich mit der Tochter des Horoniten Sanballat vermählt hat (Neh 13 28). Dieser Mann stiftete die Gemeinschaft der Samaritaner mit dem Tempel auf Garizim (§ 5 I). Eine solche Ausstossung ist nur bei einer straff organisierten Gemeinde denkbar, wie das alte Israel sie nie dargestellt hat. Darum kannte man in vorexilischer Zeit nur eine Art der Austilgung aus der Kultgemeinschaft, die Hinrichtung. Ein Mensch, der sich als unwürdiges Glied der Volksgemeinde erwiesen hatte, ist der Rache Gottes geweiht (חֵרֶם). Er darf nicht in ausserisraelitisches Gebiet verbannt werden; Gott fordert ihn für sich; ausserhalb Israels würde er sich der Rache Gottes entziehen. Freilich flieht Absalom nach Geschur II Sam 13 37; aber das tut er von sich aus; und Amos wird aus Bethel in seine Heimat Juda verwiesen (Am 7 12); damit verlässt er nicht das Land Jahves; auch dürfte seine Schuld ihn selbst in den Augen des Oberpriesters von Bethel nicht der Verfluchung durch Gott aussetzen. Grundsätzlich gilt von alters her die Regel: „Alles Gebannte ist Jahve hochheilig. Jeder Mensch, der gebannt ist, darf nicht losgekauft werden, sondern soll des Todes

sterben“ (Lev 27 28 29). Das veranschaulicht die alte Erzählung von Dathan und Abiram (Num 16 25—34 — JE). Nun wird auch in neutestamentlicher Zeit über das unwürdige Glied der Gemeinde das ἀνάθεμα (= חֵרֶם) ausgesprochen, und es ist schon im Blick auf die angeführte gesetzliche Bestimmung (vgl. auch Lev 20 1 2 24 10—22) wahrscheinlich, dass der so Verfluchte nach jüdischer Anschauung dem Tode verfallen war. Daher darf der, welcher über sich selbst das ἀνάθεμα ausgesprochen hat, nichts essen und trinken, bis der Fluch wieder von ihm genommen ist (Act 23 12—14 21); die Abtrünnigen werden im N. T. durchweg von den Juden als todeswürdig beurteilt (Jesus, Stephanus, Jakobus, Paulus); keiner von ihnen ist vorher feierlich aus der Gemeinschaft der Synagoge gestossen worden. Trotzdem ist kein Zweifel, dass auch dieses Zuchtmittel ab und zu angewandt wurde. Dabei war wohl die Rücksicht auf den heidnischen Staat massgebend, in dem man lebte. Verletzung der jüdischen Religion erschien dem heidnischen Richter nur in seltenen Fällen als todeswürdiges Verbrechen. So bildete sich der Begriff ἀποσυνάγωγος. Bei Paulus, der das jüdische ἀνάθεμα auf die christliche Gemeinde übertragen hat[1], begegnet uns eine altjüdische Verwünschungsformel, die sich eben dadurch als alt erweist, dass sie anders verstanden werden muss, als ihr Wortlaut besagt (I Kor 5 5 παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ Σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου). Scheint hier ein Todesurteil ausgesprochen zu sein, so beweist v. 11 doch wohl, dass es sich nur um Ausschluss von Verkehr und Tischgemeinschaft handelt. Aber auch der Gedanke an ein göttliches Strafgericht lag den ersten Christen nicht durchaus ferne; das sehen wir aus der Erzählung von Ananias und Sapphira (Act 5 1—11). Doch lässt der Ausdruck ἀνάθεμα noch eine mildere Deutung zu (§ 33 II).

§ 22. Die Schriftgelehrten.

Schürer II 305—380, Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden 1832, Oskar Holtzmann, Die jüd. Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu 1901.

I. Die regelmässigen Redner in den Synagogen waren die Gesetzeslehrer oder Schriftgelehrten. Das N. T. bezeichnet sie meistens mit dem Ausdruck γραμματεῖς, der dem hebräischen

[1] I Kor 16 22 Gal 1 8 9 Rom 9 3.

Wort סוֹפְרִים entspricht; seltener heissen sie νομικοί[1] oder νομοδιδάσκαλοι[2]: es sind die Männer, die sich mit den heiligen Büchern, speziell mit dem Gesetz beschäftigen. Nach der Darstellung des Synagogengottesdienstes bei Philo müssten sie häufig dem Priesterstand angehört haben (S. 161); das tritt sonst nicht hervor, ist aber recht wohl glaublich, da der erste Schriftgelehrte, der sicher als solcher bezeichnet wird, Esra, zweifellos dem Priesterstand angehört hat[3]. Aber die Schriftgelehrsamkeit war nicht das Vorrecht eines bestimmten Standes oder, wie das Priestertum, bestimmter Familien. Der Siracide will freilich abwehren, dass ein Handwerker diesen hohen Beruf ergreift; der Schriftgelehrte müsse von allen Erwerbssorgen frei sein; er müsse mit den Grossen der Welt verkehren und auf Reisen Erfahrungen sammeln (Sir 38 24—39 11). Aber die Späteren haben hier entschieden anders gedacht. Sie verlangten geradezu, dass der Schriftgelehrte ein Handwerk treibe, damit die Schriftgelehrsamkeit nicht zum Spaten werde, durch den das tägliche Brot erarbeitet werden soll (Pirke Abot 1 13 4 5). So war Paulus, der als Schüler des Gamaliel zum Schriftgelehrten erzogen war, in seinem Handwerk ein Zeltmacher (Act 18 3 22 3); aber ebenso war Hillel ein Taglöhner und Holzhauer, Jochanan ben Sakkai trieb Handel[4]. Es wurde also von den Schriftgelehrten selbst als Missbrauch angesehen, wenn sie aus der Beschäftigung mit dem Gesetz Gewinn zogen, wie das tatsächlich nicht bloss in Palästina vorkam (Mk 12 40 οἱ κατέσθοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν καὶ προφάσει μακρὰ προσευχόμενοι: Jos. antt. 18 82). Immerhin gab es im 2. Jahrhundert n. Chr. Schriftgelehrte, die ähnlich wie der Siracide das Handwerk für unverträglich mit der Schriftgelehrsamkeit ansahen, und es ist bedeutsam, dass sie sich dabei für Priester erklärten[5]. Wenn die Synagoge dem Tempel gleichgestellt wurde (s. S. 179), so mochten die Schriftgelehrten auch Priesterrechte in Anspruch nehmen: das konnte freilich nur durchdringen, wenn man das Priestertum nicht mehr ängstlich an das Haus Aarons band, wie doch das von den Schriftgelehrten ängstlich behütete Gesetz es forderte; der Versuch ist deshalb gescheitert.

[1] Mt 22 35 Lk 7 30 10 25 11 45 46 52 14 3.
[2] Lk 5 17 Act 5 34 I Tim 1 7.
[3] Esr 7 6 10 11 Neh 8 1 4 9 13 12 26 36.
[4] Vgl. Hamburger, Realencycl. II 288, 1241.
[5] S. Hamburger II 39, 288 über Akiba.

Lag hier das Bestreben vor, aus der Schriftgelehrsamkeit einen besonderen Beruf mit eigenem Einkommen zu machen, so gehörte dazu nach antiken Begriffen auch eine besondere Kleidung. Schon Jesus redet davon, dass die Schriftgelehrten sich gerne in der vornehmen Stola zeigen (Mk 12 38 Lk 20 46); ihr Aeusseres soll der Bedeutung ihrer Aufgabe entsprechen. Insbesondere hatten sie die Kleidungsstücke gerne besonders breit und gross, welche die Juden an das Gesetz erinnern und zugleich kenntlich machen sollten: die Gesetzesriemen (φυλακτήρια תְּפִלִּין) am linken Oberarm und über der Stirn (vgl. Dt 6 8 11 10) und die blauen Quasten (κράσπεδα צִיצִית) an den vier Enden des Mantels (Num 15 37—41 Dt 22 12 — Mk 6 56) Mt 23 5. So nehmen sie es auch gerne entgegen, wenn man sie ehrfurchtsvoll grüsst und ihnen bei Tisch und in der Synagoge den ersten Platz einräumt[1]; sie wissen, dass sie sich auf den Stuhl des Mose gesetzt haben, Mt 23 1; und tatsächlich genossen die die grösste Ehre im ganzen Volk, die das angestammte Gesetz und Herkommen am genauesten kannten (bell. Jud. 1 648).

II. Die Schriftgelehrten sind die geschulten Leute; es fällt sehr auf, wenn ein ungeschulter Mann sich als Redner hervortut (Joh 7 15 Act 4 13); jeder Lehrer wird mit ihnen verglichen (Mk 1 22 27); sie werden begrüsst ῥαββί (רַבִּי), auch wohl als πατήρ und καθηγητής bezeichnet (Mt 23 5—11). Auch Josephus stellt den ἱερογραμματεῖς und λόγιοι die Masse der unerfahrenen Laien gegenüber[2]. Die Schriftgelehrten haben von ihren Lehrern die Ueberlieferungen der älteren Generationen, die väterlichen Ueberlieferungen überkommen (Gal 1 14 πατρικαὶ παραδόσεις). So heisst es von Paulus Act 22 3, dass er aufwuchs „zu Füssen Gamaliels, unterrichtet in allen Einzelheiten (κατὰ ἀκρίβειαν) des väterlichen Gesetzes". Ueber diesen Gamaliel vgl. VI. Josephus hebt hervor, dass sich um 4 v. Chr. die ganze Jugend Jerusalems täglich um zwei Schriftgelehrte zu scharen pflegte, die wegen der Genauigkeit ihrer Gesetzesauslegung berühmt waren[3]; das Ziel dieses Unterrichts ist παιδεία (Erziehung), προςποίησις ἀρετῆς (Erwerb von Tugend). So ruft schon der Siracide die Ungebildeten in den οἶκος παιδείας; er gibt seine Lehre, ohne Geld dafür zu nehmen; darin

[1] Mk 12 38 39 Mt 23 6 7 Lk 20 46.

[2] Ἄπειροι, ἰδιῶται bell. Jud. 6 291 295; λόγιος auch antt. 17 149, vgl. Act 18 24.

[3] Antt. 17 149 bell. Jud. 1 648 649.

stimmt er mit den Späteren überein[1]. Der Unterricht, den die Schriftgelehrten ihren Schülern erteilten, ist in der Geschichte vom zwölfjährigen Jesus einigermassen anschaulich (Lk 2 46 47): „er sass inmitten der Lehrer im Heiligtum und hörte sie und fragte sie; es verwunderten sich aber alle, die ihn hörten, über seine Einsicht und seine Antworten." Es ist hier zu beachten, dass das Kind nicht etwa dem Lehrvortrag eines einzelnen, sondern dem Gespräch mehrerer Lehrer zuhört, dass es Fragen stellen darf und auch selber gefragt wird. Geradeso ist das Verhältnis der Schriftgelehrten untereinander und zu ihren Schülern in der Mischna gedacht. Die Gelehrten disputieren miteinander, und die Jünger dürfen an der Disputation teilnehmen. Aus dem Stil des Paulus ist noch die dialektische Art seines Unterrichts deutlich zu erkennen. Ueberall denkt er an Einwendungen anderer, an andere Auffassung der besprochenen Fragen und sucht seine Anschauungen ihnen gegenüber sicherzustellen. Dabei würde man aber fehlgehen, wenn man annehmen wollte, der Schüler habe die Lehre seines Meisters ändern oder berichtigen dürfen. Wie es ein allgemein anerkannter Grundsatz der Schriftgelehrten war: stellt viele Schüler auf (Abot 1 1), so galt es als Pflicht jedes Schülers, mit den Worten des Meisters zu lehren (Edujot 1 3); nur so konnte die feste Ueberlieferung zu stande kommen, auf welche das Judentum mit Recht grossen Wert legte. Eingeprägt wurde die Lehre durch Wiederholung. Die sollte der einzelne üben. „Wer seines Weges geht und wiederholt und in seiner Wiederholung abbricht in dem Gedanken: wie ist dieser Baum, dieser Acker so schön, der hat nach der Schrift sein Leben verwirkt." „Wer ein Wort seiner Wiederholung vergisst, der hat nach der Schrift sein Leben verwirkt" (Abot 3 7 8). Wie der Schüler, so muss aber auch der Lehrer zum Zweck der Einprägung seine Worte wiederholen (z. B. Taanith 4 4: בֶּן הָיָה ר' יְהוֹשֻׁעַ שׁוֹנֶה). So wird מִשְׁנָה Wiederholung der technische Ausdruck für Gesetzeslehre (s. Schürer I 113, 114).

III. Die Schriftgelehrten stützten sich überall auf Ueberlieferung (vgl. Mt 5 21 33 ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις) und gaben sie weiter. „Empfangen" und „überliefern" (קִבֵּל, מָסַר, παραλαμβάνειν, παραδιδόναι Abot 1 1; I Kor 11 23 15 3) sind neben dem „Wiederholen" die wichtigsten Tätigkeiten des Schrift-

[1] Sir. 51 23–30, vgl. Mt 10 8 δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε.

gelehrten. Die Ueberlieferung bezog sich auf bestimmte Regeln der Gesetzeserfüllung, aber auch auf allerlei sonstige, der Schrift zu entnehmende Lehre. Was man als Lehre der Schrift entnimmt, ist Haggada oder Aggada (von späthebräisch הִגִּיד = לָמַד); was als aus dem Gesetz abzuleitende Norm das Leben beherrschen soll und dem allgemeinen jüdischen Herkommen entspricht, ist Halacha (von הָלַךְ). Auf die Halacha wurde grösserer Wert gelegt; ihre Vorschriften galten als bindend. Aber sie wurde nur als bestehend anerkannt, wo viele dasselbe forderten (Edujot 1 5 אֵין הֲלָכָה אֶלָּא כְּדִבְרֵי הַמְרֻבִּין). Im Traktat Schabbat 1 4 wird eine Anzahl Halachot genannt, welche die Gelehrten bei einer bestimmten Zusammenkunft aufgestellt haben sollen. Auch die Willkürlichkeiten mancher halachischen Bestimmungen kennt die Mischna recht wohl[1]. Aber das hindert nicht, dass man sich einer Halacha auch dann unterwirft, wenn sie nicht genügend begründet zu sein scheint. Zweimal wird in der Mischna erklärt: „wenn diese Meinung als Halacha bezeichnet werden kann, so lässt man sie gelten; ist sie nur das eigene Urteil des Gelehrten, der sie ausspricht, dann lässt sich etwas gegen sie einwenden[2]. Im ganzen entscheidet das Alter einer Halacha über ihren Wert; die wichtigsten Halachot stammen von Mose und vom Berg Sinai[3]. Aber an der Stelle Edujot 8 7 hindert die Berufung auf Mose nicht, dass die Gelehrten die so dargebotene Ueberlieferung ablehnen. Die Stelle ist auch darum wichtig, weil in ihr keine gesetzliche Norm, sondern eine bestimmte eschatologische Anschauung als Halacha bezeichnet wird (Elias wird das gewaltsam Entfernte herbeibringen, das gewaltsam Herbeigebrachte entfernen). Dass es unter den Halachot Hauptsachen und Nebensachen gebe, wusste man wohl, wenn man auch in den Bestimmungen über Vogelnester und über die Unreinheit einer Frau die Hauptsache, in astrologischer und pseudomathematischer Weisheit die Nebensache sah (Abot 3 18). In der Aufstellung solcher Satzungen fühlen sich die Schriftgelehrten als Nachfolger des Mose: sie ziehen durch ihre das Gesetz übertrumpfenden Vorschriften einen „Zaun um das Gesetz", Abot 1 1; auch das Wort Akibas (um

[1] Chagiga 1 8: „Die Halachot vom Sabbat, von Festfeier und von Vergreifung sind wie Berge, die an einem Faden hängen; sie gründen sich nur wenig auf die Schrift, und der Satzungen sind doch so viele."

[2] Jebamot 8 3 Kerithut 3 9.

[3] Pea 2 6 Jadajim 4 3 Edujot 8 7.

120 n. Chr.): מְסוֹרֶת סְיָג לַתּוֹרָה meint mit massoreth schwerlich nur die Textüberlieferung, sondern die halachische Ueberlieferung überhaupt Abot 3 13. So durfte man statt der gesetzlich erlaubten 40 Streiche dem Sträfling nur 39 geben (Dt 25 3 II Kor 11 24 — Maccot 3 10 11 weiss keinen Grund mehr); dahin gehört auch die merkwürdige Bestimmung des Sabbatweges (Act 1 12) auf Grund von Ex 16 29 Jos 3 4: die 2000 Ellen (etwas über 1 km) von dem Zug des israelitischen Volkes bis zur Bundeslade durfte jeder Israelit am Sabbat gehen (Erubin 4 3 7 5 7 9). Bei all dem kommt es den Schriftgelehrten auf die Pünktlichkeit[1] der Gesetzeserfüllung an. In den Evangelien tritt namentlich hervor ihr Halten auf levitische Reinheit der Hände (Mk 7 1—6), der Gefässe (Mt 23 25), ihre Forderung unbedingter Sabbatruhe (Lk 6 7); Jesus hält ihnen vor, dass sie rein kultische Pflichten über die sittlichen Pflichten stellen, die der Mensch dem Menschen gegenüber zu beobachten hat (Mk 7 11—13 ein unrechtes Gelübde soll bindende Kraft haben, vgl. Nedarim 1 4; Mt 23 33 neben peinlicher Erfüllung der Zehntenpflicht werden Recht, Barmherzigkeit und Treue missachtet). Durch ihre spitzfindige Gelehrsamkeit zeigten sie oft genug, wie man das Gesetz umgehen könne: der Eid beim Tempel sollte nicht bindend sein, wohl aber der beim Golde des Tempels; ebenso sollte der Eid beim Altar nichts gelten, wohl aber der beim Opfer auf dem Altar (Mt 23 16 18). Aehnliches findet sich mannigfach in der Mischna[2]. Auch sonst wurde das Schuldbewusstsein durch die oft rein juristischen Grundsätze der Schriftgelehrten nicht gerade gesteigert; so wenn das Gebot „Du sollst nicht töten", die Erklärung erhielt: „wer aber tötet, muss vor Gericht gestellt werden" (Mt 5 21). So vergessen sie über aller Genauigkeit oft das Wichtigste, seihen Mücken und verschlucken Kameele (Mt 23 24). Sie haben den Schlüssel zur Erkenntnis des Gotteswillens an sich gerissen; sie wollen als die berufenen Prediger gelten, durch welche die andern den Willen Gottes erfahren sollen; aber statt dessen verschliessen sie oft mit ihrer Predigt gerade den rechten Weg (Lk 11 52). Freilich waren sie daran mindestens nicht immer persönlich schuld. Sie predigten eben nicht bloss das in ihnen lebendige Ideal — je nach ihrer

[1] Ἀκρίβεια, ἀκριβής ἀκριβοῦν Act 22 3 26 5 Jos. bell. Jud. 1 648 antt. 20 43 vita 9.

[2] Nedarim 2 4 3 1 4 Schebuot 3 4 5 4 7 13.

Parteistellung (s. Kap. III) hatten sie ein solches —; sie predigten vor allem die Paragraphen eines kultische, moralische, wirtschaftliche Elemente bunt durcheinander würfelnden Gesetzbuches, das in seinen mancherlei Bestandteilen sich häufig genug widersprach (§ 32), aber doch immer göttliche Autorität für sich beanspruchte. Predigten, die ein solches Gesetz einschärften, mussten trotz des Eifers der Gelehrten für ihre Sondermeinungen doch in der Regel langweilig sein (Mk 1 22); die Forderung, einer solchen Summe von Einzelbestimmungen nachzuleben, musste als zu schwer erscheinen (Lk 11 46).

IV. Haggada ist Lehre; auch sie wird im wesentlichen aus dem heiligen Text gewonnen; aber ihre Aufstellungen gelten nicht als verpflichtende Norm. Zur Haggada gehört auch die ganze Spruchdichtung der Juden mit ihren mancherlei Lebensregeln; das sind weise Worte, die man beherzigen mag; aber die zwingende Kraft des halachischen Satzes, dass man vom Armenwinkel auf dem Feld jeden nehmen lässt, was er bekommt (Pea 4 1), haben sie nicht. Ausserdem bezog sich die Haggada besonders auf die Vergangenheit, das Jenseits und die letzte Zukunft. Disputationen kamen auch auf diesen Gebieten vor; von dem Streit über den Zweck des Kommens des Elia war schon die Rede, da in diesem Fall die nachher abgewiesene Lehrmeinung sich merkwürdigerweise als Halacha Moses vom Sinai einführte (Edujot 8 7); aber man vergleiche im N. T. die Sadduzäerfrage, die Frage über die Herkunft des Messias und den Streit über die Möglichkeit einer Geistererscheinung[1]. Doch hatten diese Meinungsverschiedenheiten deshalb weniger Bedeutung, weil bestimmte Erwartungen für die Zukunft Israels den Juden nicht ebenso als Gewissenspflicht galten, wie die genaue Erfüllung des Gesetzes. So enge sie ihr Leben an die Normen der halachischen Ueberlieferung banden, so leicht beweglich spielte ihre Phantasie mit den überlieferten geschichtlichen und apokalyptischen Vorstellungen. Schon innerhalb des A. T. hat das Judentum die älteren Geschichtsquellen nach späteren Gesichtspunkten umgestaltet, nicht bloss, indem es neben die Samuelisbücher und die Bücher der Könige die der späteren Auffassung entsprechende Chronik stellte, sondern auch, indem es die älteren Bücher selbst in mannigfachster Weise durch Zusätze, Abstriche und Aende-

[1] Mk 12 18–27 35–37 Act 23 9.

rungen des Wortlauts verbesserte (vgl. die Uebersetzung des A. T. von KAUTZSCH). Aber die geschichtliche Haggada gestaltete die ursprüngliche Ueberlieferung noch in neutestamentlicher Zeit wesentlich um. Das sehen wir an der Darstellung der biblischen Geschichte bei Josephus. Nach antt. 1 38 39 waren die Paradiesesströme Ganges, Euphrat, Tigris und Nil; nach 1 41 hatten alle Lebewesen ursprünglich dieselbe Sprache; nach 1 50 verliert die Schlange zur Strafe Sprache und Füsse; nach 1 61 erfindet Kain Masse und Gewichte; nach 1 70 71 weissagte Adam einen Weltuntergang durch Feuer und einen durch Wasser; die Kinder Seths schrieben ihre Kenntnisse über himmlische Dinge auf zwei Säulen, deren eine noch in China (κατὰ γῆν τὴν Σειρίδα) steht. Nach 1 92 sah man noch in Armenien Trümmer der Arche; nach 1 114 rät Nimrod zum babylonischen Turmbau; nach 1 118 stürzen Winde den babylonischen Turm um; nach 1 161 will Abraham die Gottesanschauung der ägyptischen Priester kennen lernen, nach 1 167 lehrt er die Aegypter Arithmetik und Astronomie, nach 1 187 erfährt er bei einem Opfer das Schicksal seiner Nachkommen, nach 1 197 schienen die Engel nur bei Abraham zu essen, nach 1 239—241 heisst Afrika nach einem Sohne Abrahams; nach 1 336 begleitet Esau den Jakob zu Vater Isaak, dessen Tod und Begräbnis in Hebron geschildert wird 1 345. Mosis Geburt wird von einem ägyptischen Seher geweissagt und seinem Vater auf Gebet hin verkündigt (2 205 210—216). Die Königstochter heisst Thermutis; der junge Moses wirft ein Diadem weg, das ihm Pharao aufsetzt; er kämpft gegen die Aethiopen, heiratet die äthiopische Fürstentochter Tharbis (2 224 233 238—257); der Nil wird für die Aegypter zu Blut, für die Hebräer bleibt das Wasser trinkbar (2 295); die Israeliten erhalten die Waffen der ertrunkenen Aegypter (2 349); 4 126—158 wird nach Num 31 16 Bileams böser Rat an Balak und seine Befolgung erzählt (vgl. Apk 2 14). Dass Rahab πόρνη war, wird verschwiegen (5 7—15); Eglon wird nicht im Schlaf getötet (5 188—193); dagegen tötet Jaël den schlafenden Sisera (5 207); Samuel ist Prophet in seinem zwölften Jahr (5 348); auf dem Dach erwartet er die Ankunft Sauls (6 49); das Buch seiner Weissagung über das Königtum legt er im Zelt Gottes nieder (6 68). Nahas von Ammon sticht tatsächlich den Gefangenen das rechte Auge aus (6 69); Schriftgelehrte melden Saul, dass das Volk Blut isst (6 120); später ist Saul von Dämonen geplagt (6 166). Vor seiner Heirat muss Da-

vid 600 Köpfe von Feinden bringen; dass er in Nob Schaubote erhielt, wird verschwiegen (6 244). Abimelech (sic) ist Hoherpriester (6 242—255), ebenso Abjathar (6 359); Saul tötet sich, und der Amalekiter gibt ihm den letzten Streich (6 370 371). Die Jebusiter stellen wirklich die Blinden und Lahmen auf die Mauer (7 61); David hat in seinem Leben nur einmal gesündigt, an Urias Weib (7 153 391); Absaloms Haar konnte kaum in acht Tagen geschnitten werden (7 203); Ahitophels Tod und Bestattung wird beschrieben (7 228 229); die Säule Absaloms war aus Marmor, er hatte drei Söhne und eine Tochter (7 243); die Gibeoniten verlangen sofort die Sieben aus Sauls Haus und strafen sie nach ihrem Gutdünken (7 296). Wie Moses in Hexametern 2 346, so dichtet David in Trimetern und Pentametern (7 305). Für den Tempel gibt David auf den Wagen Gottes die Cherubim (7 378). Salomo beschwört Dämonen (8 45); Josephus gibt Salomos Briefwechsel mit Hiram wieder (8 51 52). Die Zeit des Tempelbaues ist genau bestimmt (8 61); Salomos Rätsel löst der Tyrer Abdemon, Abdemons Rätsel löst Salomo nicht (8 147—149); die Königin von Aegypten und Aethiopien, Nikaule, kommt zu Salomo (8 158—175); Salomo sündigt durch die Tierbilder im Tempel (8 195). Nach 8 414 heisst der Syrer, der Ahab erschiesst, Amanos. Die israelitischen Schiffe sollen nach Ahabs Tod bis Pontus und zu den Handelsplätzen Thraciens fahren (9 17). Ahasja fällt beim Abstieg vom Dach seines Hauses und schickt zur Göttin Mücke (9 19). Nach 9 68 sitzt Elisa zu Hause mit seinen Jüngern; nach 10 97 wird Jojakim unbegraben vor die Mauern Jerusalems geworfen; nach 10 143 haben 21 Söhne Davids regiert (vgl. Mt 1 17: 14); nach 10 182 führt Nebukadnezar auch die ägyptischen Juden nach Babylonien; nach 10 190 enthielt sich Daniel alles Fleischgenusses; nach 10 255 stand er — trotz Dan 6 11 — der Sitte gemäss beim Gebet; nach 10 264 baut Daniel die Burg in Ekbatana, der ein jüdischer Priester vorsteht; nach 11 1 war das erste Jahr des Cyrus das 70. der Gefangenschaft; nach 11 121 wirkt Esra unter Xerxes; nach 11 158 wird er mit grossen Ehren begraben. — Es kann also nicht wundernehmen, wenn auch im N. T. mehrfach legendenhafte Fortbildung der alttestamentlichen Darstellung zu finden ist. Dahin ist die Anschauung zu rechnen, dass das mosaische Gesetz eine Gabe der Engel sei (Gal 3 19 Apk 7 53 Ebr 2 2). Der Mittler, durch den es nach der Galaterstelle die vielen Engel gegeben haben, ist wohl nicht

Moses, sondern der mit Moses sprechende Engel, vgl. Act 7 38. Nach Act 7 22 war Moses in aller Weisheit der Aegypter erzogen. Jannes und Jambres hiessen die ägyptischen Zauberer, die von Moses und Aaron besiegt wurden II Tim 3 8. Der wassergebende Fels folgte nach I Kor 10 4 den Juden auf dem Wüstenzug nach gegen Ex 17 6. Eine Anzahl haggadischer Anschauungen finden wir Ebr 9: nach v. 4 befand sich in der Bundeslade trotz I Kön 8 9 ausser den Gesetzestafeln noch der (und zwar goldene) Mannakrug und der Stab Aarons, der gegrünt hatte (vgl. Ex 16 32 33 Num 17 16—26); ebenso geht die Schilderung der Bundschliessung Ebr 9 19—21 über die alttestamentliche Schilderung Ex 24 3—8 hinaus — von Wasser, scharlachroter Wolle, Ysop, Besprengen des Buchs, des Zeltes, der gottesdienstlichen Geräte mit Blut ist im A. T. nicht die Rede. Ungemein fruchtbar für die Haggada war die mythologische Erzählung von der Verbindung der Gottessöhne mit Menschentöchtern; davon zeugt namentlich das Buch Henoch. An die dortige Vorstellung von den in der Unterwelt gefesselten Geistern (vor allem 21 7—16, vgl. Jubil 5 10) erinnern I Petr 3 19 20 II Petr 2 4 Jud 6. Aus dem uns nicht erhaltenen Teil der assumptio Mosis stammt eine Notiz über den Streit des Erzengels Michael mit dem Satan wegen der Leiche des Moses (s. § 32). Nach Mt 1 5 war der Vater des Boas, Salmon (I Chr 2 11 Ruth 4 20f.), der Mann der Rahab. Haggadische Ausmalung einer rein geschichtlichen Notiz aus II Chr 24 21 liegt vor, wenn Lk 11 51 Mt 23 35 der im Tempel getötete Sacharja mit dem Propheten dieses Namens, dem Sohn des Berechja, verwechselt wird und der Ort seines Todes die Stelle zwischen Altar und Tempelhaus sein soll.

V. Halacha und Haggada stützen sich auf das Schriftwort oder lehnen sich doch an dasselbe an. Noch vor dem Wiederholen des Gesetzes und vor der Berufung auf die Ueberlieferung steht das Suchen in der Schrift[1]. Die Art der Bibelerklärung, wie sie die Schriftgelehrten geübt haben, tritt uns wie bei Philo und in der Mischna, so auch im N. T. überall entgegen. Ihr Hauptmerkmal ist Genauigkeit im einzelnen bei Willkür im ganzen. Zunächst haben Schriftgelehrte das A. T. zusammengestellt. Schon der Enkel des Siraciden redet in seinem Vor-

[1] מִדְרָשׁ דָּרַשׁ, vgl. II Chron 13 22 24 27 Joh 5 39 Act 17 11 Sanhedrin 11 2: בְּךָ דָּרַשְׁתִּי וְכָךְ דָּרְשׁוּ חֲבֵרַי:.

wort zu der griechischen Uebersetzung der Sprüche seines Grossvaters dreimal vom Gesetz, von den Büchern der Propheten und von den andern Schriften der Vorfahren; dieser Mann ist im Jahr 132 v. Chr. nach Aegypten gekommen. Dem entspricht es, dass wenigstens Paulus sicher die Schrift als etwas Abgeschlossenes, als ein einheitliches Ganzes kennt. Sie redet[1]; sie erkennt die Zukunft im voraus (Gal 3 8); sie hat alles unter der Sünde beschlossen (Gal 3 22). Genauer betrachtet zerfällt aber die Schrift vor allem in Gesetz und Propheten[2]; ganz vereinzelt werden die Psalmen besonders aufgeführt (Lk 24 44). Nicht ausdrücklich zitiert wird im N. T. nur eine Reihe von Schriften des Kethubimkanons: Hoheslied, Ruth, Klaglieder, Kohelet, Esther, Esra und Nehemia. In sicherer Weise bestimmt zuerst Josephus den Umfang des Kanon auf 22 Schriften, die in die fünf Bücher Mose, dreizehn die Geschichte bis auf Artaxerxes Longimanus umfassende Bücher und vier Bücher Lieder und Lebensregeln zerfallen (contr. Apion 1 37—40). Das ist zweifellos der heutige Kanon; im vierten Esra sind es 14 45 allerdings 24 Bücher: das erklärt sich daraus, dass man Richter und Ruth, Jeremia und Klaglieder bald zusammenzählte bald trennte. Aber Josephus hebt hervor, dass schon seit längster Zeit niemand gewagt hat, diesen Schriften etwas hinzuzufügen oder wegzunehmen und dass die Juden sie von erster Kindheit an als Gottes Gebote (θεοῦ δόγματα) betrachten (1 42). Er erinnert sich also sicher an keinerlei Veränderungen seines Kanons; und somit darf man annehmen, dass dieser Kanon schon etwa um die Wende unserer Zeitrechnung völlig feststand. Die Bezeichnung A. T. in II Kor 3 14 (ἀνάγνωσις τῆς παλαιᾶς διαθήκης) ist an dieser Stelle von Paulus gebildet im Anschluss an die Deutung von Jer 31 31—34 durch Jesus. Schon in neutestamentlicher Zeit scheinen aber auch die biblischen Bücher in einzelne Abschnitte zerlegt worden zu sein, vgl. Mk 12 26 ἐπὶ τοῦ βάτου (bei der Stelle vom Dornbusch) Rom 11 2 ἐν Ἠλείᾳ in dem Abschnitt von Elias; Act 8 32 ist eine περιοχή des Jesajabuches bezeichnet, d. h. ein Abschnitt (Cicero, ad Atticum 13 25). Diese sammelnde und zerlegende Arbeit der Schriftgelehrten am Bibeltexte bildet die Grundlage der späteren

[1] Rom 4 3 9 17 10 11 11 2 Gal 4 30 — I Tim 5 18, vgl. Jak 2 23 4 5.

[2] Rom 3 21; so auch Mt 5 17 7 12 11 23 22 40 Lk 16 16 29 31 24 27 Joh 1 46 Act 13 15 24 14 28 23.

Massora. Sie ist jedenfalls das Werk weniger. Dagegen gehört es zum Wesen des Schriftgelehrten, dass er die heilige Schrift auslegt. Auch hier liebte man scheinbar die Genauigkeit. Philo überlegt, warum Gen 3 9 nur Adam gefragt wird, wo er sei, da doch auch Eva verborgen war (leg. alleg. 3 16); Paulus überlegt, warum die Verheissung gegeben wurde dem Abraham und τῷ σπέρματι, nicht aber τοῖς σπέρμασιν αὐτοῦ (Gal 3 16); die Mischna überlegt, warum es Gen 4 10 heisst דְּמֵי אָחִיךָ und nicht דַּם אָחִיךָ; und sie gibt dafür eine doppelte Erklärung (Sanhedrin 4 5). Der Hebräerbrief deutet nicht bloss den Namen Melchisedeks und seines Reiches (Salem) mit peinlicher Gründlichkeit aus; er findet es auch höchst merkwürdig, dass die Eltern des Melchisedek nicht genannt sind, und er baut auf dieses ἀπάτωρ ἀμήτωρ die kühnsten Gedanken (7 23). Aehnlich überlegt Jesus selbst, wie David Ps 110 1 den Messias seinen Herrn zu nennen vermag, wenn doch nach der Meinung der Schriftgelehrten der Messias Davids Sohn ist (Mk 12 35–37). Im Johannesevangelium (10 34–36) wird Jesu Anspruch auf Gottessohnschaft mit dem Hinweis auf Ps 82 6 begründet, wo wahrscheinlich die Engel der einzelnen Völker von der Schrift als Götter bezeichnet werden. Aber diese scheinbare Genauigkeit dient in Wahrheit einer oft zügellosen Willkür. Das einzelne Schriftwort wird in den Gedankenzusammenhang des erklärenden Schriftgelehrten eingefügt, ganz abgesehen von dem Zusammenhang, in dem es zuerst gesprochen oder geschrieben wurde. So ist in den ersten Kapiteln des Matthäus die Jungfrauengeburt aus Jes 7 14 als für den Messias geweissagt behauptet (1 23): aber Jesaja redet von einem Kind, das die Zerstörung des syrischen und israelitischen Reiches durch die Assyrer erleben soll; Mt 2 15 wird die Klage der Stammmutter Rahel um ihre zur Zeit Jeremias gefallenen Söhne (Jer 31 15) auf den bethlehemitischen Kindermord gedeutet: und doch klagt Rahel nach der Stelle des Jeremia gar nicht in Bethlehem, sondern in Rama nördlich von Jerusalem, ist auch nicht die Stammmutter der Bevölkerung Judas; denn nach Gen 29 35 ist Juda der vierte Sohn der Lea. In ähnlicher Weise wird von Paulus z. B. Rom 9 25 die Stelle Hos 2 23 von der Bekehrung der Heiden verstanden, während sie nur von der Wiederannahme des jetzt verirrten Volkes Israel handelt. Mit Bewusstsein deutet Paulus I Kor 9 9 10 eine sicher ursprünglich wörtlich gemeinte Vorschrift des Gesetzes um, weil Gott sich doch nicht um die

Rinder kümmere: eine gelegentliche Aeusserung, die den Unterschied zwischen Jesus (s. Mt 6 26 10 29) und Paulus scharf beleuchtet. Wieder ist in I Kor 14 21 die Stelle Jes 28 11 12 auf die christliche Glossolalie bezogen, während sie sich auf die Bestrafung Israels durch die fremdsprachigen Assyrer bezieht. Ebenso wird im Hebräerbrief auf Grund von Ps 110 4 der Genesiserzählung von Abraham und Melchisedek (Gen 14 18 ff.) eine Deutung gegeben, die ihr ursprünglich gänzlich ferne liegt. Die Grundsätze, welche die neutestamentlichen Männer hier befolgen, sind ganz dieselben, wie die der jüdischen Schriftgelehrten: die Worte haben unmittelbare Beziehung auf den Leser (δι' ἡμᾶς λέγει I Kor 9 10 Rom 15 4; vgl. die Anwendung von Klgl 3 28 auf den, der einsam sitzt und im Gesetze forscht, Abot 3 2); das geht natürlich nur dann, wenn die Worte oft anders gemeint sind als sie lauten (Gal 4 24 ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα; Philo, de vita contempl. 10 αἱ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις). Die Gewohnheiten Philos bei seiner allegorischen Exegese schildert ausführlich Siegfried (Philo von Alexandrien als Ausleger des A. T. 1875, S. 161—197).

VI. Die ganze Kette schriftgelehrter Ueberlieferung wird in absteigender Reihe vorgeführt Abot 1 1: „Mose empfing das Gesetz am Sinai und überlieferte es dem Josua und Josua den Aeltesten (זְקֵנִים), die Aeltesten den Propheten, und die Propheten überlieferten es den Männern der grossen Versammlung" — und an diese reihen sich dann die sog. Paare von Schriftgelehrten; das letzte Paar sind die berühmten Schulhäupter Hillel und Schammai (Abot 1 4—82). Die aufsteigende Reihe ist am vollständigsten Pea 2 6 gegeben, wo der libellarius Nahum ausruft: „ich habe es empfangen von meinem Lehrer Miasa, der es empfing von Abba, der es empfing von den Paaren, die es empfingen von den Propheten, eine Halacha des Mose vom Sinai". Weniger genau sind die Stellen Jadajim 4 3 Eduj. 8 7. Tatsächlich beginnt für das spätere Judentum die schriftgelehrte Ueberlieferung mit dem Kreis um Esra, den Männern der grossen Versammlung (אַנְשֵׁי כְנֶסֶת הַגְּדוֹלָה). Mit diesem Ausdruck ist die Neh 8—10 geschilderte, für das spätere Judentum grundlegende Versammlung gemeint; von da ab steht die jüdische Gemeinde tatsächlich unter der Herrschaft der Schriftgelehrten. Esra selbst heisst zuerst Schriftgelehrter (Esr 7 6 10 11). Aber zwischen Esra und den Schriftgelehrten, deren Namen überliefert sind, ist noch eine grosse

zeitliche Lücke. Abot 1 2 wird Simon der Gerechte noch zu den Männern der grossen Versammlung gerechnet, allerdings so, dass er die andern überlebt habe; aber nach Josephus war Simon der Gerechte der Enkel des mit Alexander d. Gr. gleichzeitigen Hohenpriesters Jaddua und selbst Hoherpriester[1]. Er meinte, dass die Welt auf dreierlei ruhe, auf Gesetz, Gottesdienst und Liebestätigkeit. Nun rechnet aber die Mischna von ihm bis auf Hillel und Schammai, die sicher um die Wende unserer Zeitrechnung gelebt haben, sechs Geschlechter: das erste vertreten durch den griechisch benannten Antigonus von Socho, der die Gesetzestreue nicht um des künftigen Lohnes willen geübt wissen wollte (Abot 1 3), die fünf nächsten durch die sog. fünf Paare. An sich möchte man nun für sechs Generationen nicht über 200 Jahre rechnen, und eine Anknüpfung dieser sechs Generationen, wenn sie wirklich sich lückenlos aneinander anschliessen, an Simon den Gerechten, den Enkel des Jaddua, gelingt nicht. Dazu kommt, dass die drei letzten Paare sich zeitlich bestimmen lassen. Hillel ist dadurch bestimmt, dass er sicher früher wirkt als Gamaliel, der um 30 n. Chr. der Lehrer des Paulus war (Act 22 3); Hillel ist nach freilich später Tradition Gamaliels Grossvater; er dürfte 30—40 Jahre vorher wirksam gewesen sein. Das Paar vor Hillel und Schammai bilden Schemaja und Abtalion, die wohl zweifellos von Josephus unter den Namen Samäas und Polion gemeint sind und deren Wirksamkeit sich bei Josephus von 47 bis ca. 19 v. Chr. verfolgen lässt[2]. Das Paar vor Schemaja und Abtalion sind Juda ben Tabbai und Simon ben Schetach, letzterer nach der Ueberlieferung ein Bruder der Königin Alexandra, also etwa in den Jahren 100—70 v. Chr. wirksam[3]. Somit werden die beiden ersten Paare sicher nicht über die Zeit der Makkabäerkriege hinaus angesetzt werden dürfen. Antigonus von Socho fällt vielleicht noch in die vorangehende Zeit. Das ist nicht sowohl um seines griechischen Namens willen, als wegen der Zurückstellung des Lohngedankens wahrscheinlich. Denn die Schriftgelehrten der Makkabäerzeit pflegten, wie das Buch Daniel beweist, den Glauben an das messianische Reich; und ein Schrift-

[1] Antt. 12 43 157, vgl. 11 347; dazu Para 3 5.

[2] Antt. 14 172—176 15 3 4 370; Σαμαίας = שְׁמַעְיָהוּ antt. 8 256 II Chron 11 3.

[3] Bereschit rabba 91; berachoth 48 a.

gelehrter, der ihnen entgegentrat, hätte gewiss keinen Ehrenplatz in der späteren Ueberlieferung erhalten. Aber auch hier sieht man leicht, wie wenig vollständig das von der Mischna entworfene Bild ist. An die Stelle der dünnen Kette der fünf Paare und ihrer zwei Vorgänger wäre in Wirklichkeit ein breiter Strom schriftgelehrter Ueberlieferung zu setzen. Da fehlt aus vormakkabäischer Zeit der Siracide, der ein Eindringen der Handwerker in den vornehmen Stand der Schriftgelehrten verbieten will (Sir 38 24—39 11); es fehlen „die Weisen des Volkes", die zur Makkabäerzeit vielen zum Verständnis halfen und zum Teil dafür hingemordet wurden, aber dafür ewige Herrlichkeit erlangten (Dan 11 33 35 12 3); es fehlt der Eleasar, dessen Gesetzesstrenge den Bruch zwischen Pharisäern und Sadduzäern unter Johannes Hyrkan hervorrief (Jos. antt. 13 291). Die Sprüche des in diese Zeit fallenden Paares, Josua, Sohn des Perachja und Nittai aus Arbela, passen sehr gut für die Führer der gegen das Herrscherhaus kämpfenden Partei; der erste sagt: „nimm dir einen Lehrer (רַב), gewinn dir einen Genossen (חָבֵר) und beurteile jedermann nach der Seite der Unschuld" (Abot 1 6; zum letzten Glied vgl. Jos. antt. 13 294); der zweite sagt: „bleib fern vom bösen Nachbarn, geselle dich nicht zum Gottlosen und verzweifle nicht an der Vergeltung" (Abot 1 7). Von berühmten späteren Schriftgelehrten fehlen namentlich die beiden, auf deren Anlass der Adler am Tempeltor kurz vor dem Tode des Herodes zertrümmert wurde und die diese mutige Tat mit dem Leben zahlten, Judas, der Sohn des Seppheräos, und Matthias, der Sohn des Margalos. Josephus hebt ausdrücklich ihren grossen Einfluss auf die Jerusalemer Jugend hervor[1].

Die wichtigsten Schriftgelehrten vor der Zerstörung Jerusalems waren die beiden Schulhäupter Hillel und Schammai. Von Hillel weiss die Mischna mancherlei. Er führte zur Umgehung des Schuldenerlasses im 7. Jahr (Dt 15 1—11) den sog. Prosbol (προσβολή Zusatz) ein, eine Urkunde, welche das Recht des Gläubigers für alle Zeit (auch über das 7. Jahr hinaus) sicherte (Schebiit 10 3—6). Ein Ausleihen von Brot und Weizen gegen spätere Rückgabe liess er nicht zu, weil der Preis dieser Dinge schwanke, und leicht ein unrechter Gewinn dabei herauskomme (Baba mezia 2 9). Genaue Regeln gab er wegen der

[1] Antt. 17 149—167 bell. Jud. 1 648—655.

Reinheitsgebote und wegen der Tempelabgaben (Edujot 1 1–4 Nidda 1 1). Dagegen wollte er keine Umgehung der menschenfreundlichen Bestimmung zulassen, dass einer sein aus Not verkauftes Haus im Lauf eines Jahres wieder einlösen darf (Lev 25 30) und bestimmte, dass das Einlösegeld gegebenenfalls im Tempel abgeliefert werden könne, wenn der Käufer nicht rechtzeitig zu finden sei (Arachin 9 4). In allen diesen Fragen scheint sein Wort eine öffentliche, gewissermassen polizeiliche Geltung gehabt zu haben. In seinen Sittensprüchen mahnt er zu Menschenliebe und Menschenerziehung, warnt vor Ruhmsucht, betont, dass alles Wissen immer neu erworben sein will, dass Lernen Pflicht ist, dass aber auch die Beschäftigung mit dem Gesetz kein Erwerbszweig sein darf. Hillel verlangt Selbsthilfe, die freilich kein Verdienst, aber durchaus nötig ist (Abot 1 12–14). Er warnt vor eitlem Selbstbetrug, wie vor törichter Scheu sich belehren zu lassen, er mahnt selber ein Mann zu sein, wo es an Männern fehlt. Beim Unterricht soll man nur sagen, was man selbst versteht und soll nicht hitzig sein. Der Unwissende kann die Sünde nicht meiden, darum kann ein Kind der Menge (amhaarez) nicht fromm sein (vgl. Joh 7 49); aber von der Gemeinde soll man sich nicht absondern und den Nächsten nicht richten, bis man an seine Stelle gekommen ist (Abot 2 4 5). Sein Fleisch, sein Vermögen, seine Weiber mehren ist vom Uebel; aber Gesetzeskenntnis, Schülerzahl, Einsicht, Almosen mehren bringt Segen; im Gesetze besitzt man das ewige Leben (Abot 2 7, vgl. Joh 5 39). Berühmt ist namentlich noch der Bescheid, den er einem Proselyten gab: „was dir unlieb ist, tue dem andern nicht! Das ist das ganze Gesetz; alles andere ist nur Erklärung“ (Sabbat 31 a). Man kann in diesen Sprüchen Aehnlichkeiten mit der Predigt Jesu herausfinden; der Hauptunterschied liegt doch darin, dass Hillel seine haggadischen Aussprüche mit dem gesamten Judentum hinter der Halacha zurückstellte; Jesus dagegen verwirft bestimmt allen Zwang der sog. Halacha (Mk 2 28 7 15 Mt 23 23–26).

Hillels Gegner Schammai machte über dem Wochenbett seiner Schwiegertochter ein Laubdach, damit sein neugeborener Enkel Laubhütten feiere (Succa 2 8). Er hat die mannigfachsten Regeln zur Sicherung der Gesetzeserfüllung gegeben (Edujot 1 1–11 Kelim 22 4). Seine Sittensprüche entsprachen der still energischen Art des Mannes: mache das Gesetz zu deiner Auf-

gabe; rede wenig und tue viel; blick jedem ins Auge, der zu dir kommt (Abot 1 15).

Die Verschiedenheit von Hillel und Schammai übertrug sich bei ihren Schülern (dem „Haus“ Hillel und dem „Haus“ Schammai; als Autoritäten führten beide Männer den Ehrentitel חֲכָמִים: Schebiit 10 3 Arachin 9 4 Orla 2 5 Succa 2 8) ins Endlose. Nach Schammai betete man abends auf der Seite liegend, morgens stehend, nach Hillel beidemal in beliebiger Lage (Berachot 1 3). Bei der Mahlzeit am Festtag sprach man nach Schammai zuerst den auf den Tag bezüglichen Spruch, dann segnete man den Wein (vgl. I Kor 10 16), wusch die Hände, schenkte den Becher voll, legte das Handtuch auf den Tisch; nach dem Essen reinigt man das Zimmer und wäscht die Hände. Aber nach Hillel segnet man zuerst den Wein, gedenkt dann des Festtags, füllt den Becher, wäscht die Hände, legt das Handtuch auf das Polster; nach Tisch wäscht man die Hände und reinigt das Zimmer (Berachot 8 1—4). Desgleichen gab es Unterschiede beim Sabbatausgang oder, wenn das Dankgebet nach Tisch vergessen war, oder wenn Wein nach Tisch getrunken wurde (Berachot 8 5—8). Nach Schammai musste man von jedem einzelnen Getreidebeet im Olivengarten den Armenwinkel stehen lassen, nach Hillel konnte man ihn von allem zusammen geben (Pea 3 1); nach Schammai darf auch der Reiche von dem bei der Ernte Ueberbleibenden nehmen, nach Hillel nicht; dagegen darf nach Schammai nicht übermässig viel zurückbleiben (Pea 6 1 2). Strenger scheint Hillel gewesen zu sein, wenn er im sechsten Jahre schon von Pfingsten ab, das ja den Abschluss der Getreideernte bildete, nicht mehr ackern liess; Schammai erlaubte jede Arbeit, die noch Früchten des sechsten Jahres zu gute kam (Schebiit 1 1). So ziehen sich die Unterschiede der halachischen Vorschriften beider Schulen fast durch alle Teile der Mischna und beziehen sich fast auf alle Gebiete menschlichen Lebens.

Später als Hillel und Schammai wirkt Gamaliel der Aeltere, auch dem Verfasser der Apostelgeschichte als der bedeutendste Schriftgelehrte der von ihm geschilderten Zeit bekannt (Act 5 34 22 3). Nur diesem Gelehrten aus der Zeit vor der Zerstörung des Tempels gibt die Mischna die ehrende Bezeichnung רַבָּן; im Unterschied von seinem Enkel gleichen Namens heisst er רַבָּן גַּמְלִיאֵל. Sein Spruch Abot 1 16 mahnt zur Sicherheit des Auftretens, die man in der Nachfolge eines Lehrers er-

reiche. Ihn beschäftigte die Frage, wieviel Sauerteig den ganzen Teig der Mazzen als durchsäuert erscheinen lasse (Orla 2 12, vgl. I Kor 5 6 Gal 5 9); unter welchen Bedingungen der Tod eines Gatten so festgestellt sei, dass die Frau wieder heiraten dürfe (Jebamot 16 7, vgl. Rom 7 1—5). Ueberhaupt beschäftigte er sich mit Fragen des Eherechtes (Gittin 4 2 3). Nach Sota 9 15 starb mit ihm die Ehrfurcht vor dem Gesetz, die Reinheit und die Absonderung. Das ist das Bild, das wir uns auch aus der Art seines Schülers Paulus (Act 22 3) von ihm machen müssten. Aber die Rede Act 5 34—39 hat Gamaliel nicht so gehalten (s. § 8 S. 55, 63). Ein Sohn dieses Gamaliel, Simon, von Josephus als angesehener und einsichtiger Mann gerühmt[1], tat nach Abot 1 17 den Ausspruch, dass Schweigen und Handeln besser sei als viele Worte (ähnlich wie Schammai). — Ein nur aus Jos. antt. 19 332—334 sicher nachweisbarer, zur Zeit Agrippas I. (41—44 n. Chr.) in Jerusalem wirksamer Schriftgelehrter, namens Simon, der Agrippa vom Eintritt in den Tempel abhalten wollte und dem schlau gewandten Herodianer schliesslich zugab, dass im Theater nichts Widergesetzliches geschehe, ist vielleicht derselbe, den eine späte Tradition zum Sohn Hillels und Vater des älteren Gamaliel macht (Schürer II 364). — Mit der Zerstörung des Tempels bricht eine neue Periode der Schriftgelehrsamkeit an, die uns hier nicht beschäftigt.

Drittes Kapitel.

Jüdisches Parteiwesen der neutestamentlichen Zeit.

§ 23. Allgemeines.

Vgl. zu II: Schürer II 392—395.

I. Im N. T. werden die Namen von vier jüdischen Parteien genannt, Pharisäer, Sadduzäer, Zeloten und Herodianer. Ueber die drei erstgenannten haben wir auch in andern Quellen Nachrichten; das Wort Ἡρωδιανὸς kommt bei Markus zweimal (3 6 12 13), einmal auch in einer Parallelstelle des Matthäus (22 16) vor und bedeutet gewiss dasselbe wie Ἡρωδεῖος (Jos. bell. Jud. 1 319), nämlich die Anhänger der idumäischen Dynastie; bei Josephus bildet den Gegensatz Ἀντιγόνειος, Anhänger des

[1] Bell. Jud. 4 159 vita 190—197 216 309.

Antigonus, des letzten hasmonäischen Königs. Zur Zeit Jesu sind die Herodianer in Galiläa (Mk 3 6) wesentlich anders gestellt, als in Judäa (Mk 12 13 Mt 22 16); denn in Galiläa sind sie die Anhänger des regierenden Herrscherhauses; in Judäa vertreten sie die Interessen einer abgesetzten Königsfamilie. Volkstümlich war diese Partei, soweit wir urteilen können, weder in der einen noch in der andern Landschaft. Um sich Einfluss zu verschaffen, schloss sie sich ebenso, wie die einzelnen Fürsten des idumäischen Königshauses selbst, gerne mit der volkstümlichen Pharisäerpartei zusammen, andererseits suchten auch wohl die Pharisäer durch diese politisch vielleicht besser geschulten Männer ihre besonderen Wünsche durchzusetzen. So arbeiten Pharisäer und Herodianer in den Evangelien zusammen.

II. Josephus nennt die jüdischen Parteien der Pharisäer, Sadduzäer, Essener und Zeloten vier philosophische Richtungen, und beschreibt sie als solche[1]. Man wird an dieser Beschreibung manches zurecht stellen müssen, darf aber auch nicht vergessen, dass Josephus die schwierige Aufgabe hatte, der griechisch gebildeten Welt die Besonderheiten der jüdischen Parteien klar zu machen. Dass er dabei die Ausdrücke φιλοσοφία, φιλοσοφεῖν gebraucht, war durch die Verhältnisse geboten: denn nur die Philosophen der Griechen forderten von ihren Anhängern eine ähnlich geordnete Lebensweise wie die jüdischen Schriftgelehrten. Es ist keine leere Eitelkeit, wenn schon Philo den Synagogengottesdienst mit den Schulen der Philosophen vergleicht[2]; dieses Bild lag dem Anschauungskreis von Griechen und Römern sicher am nächsten: handelt es sich doch bei den jüdischen Parteien sicher um die Frage der praktischen Lebensführung auf Grund einer bestimmten Gottes- und Weltanschauung. Zuletzt (antt. 18 11—25) ergänzt Josephus das früher (bell. Jud. 2 119—166) vorgeführte Bild und bringt es der aus andern Quellen zu erschliessenden Wirklichkeit recht nahe. — Neben diesen Gesamtschilderungen des Josephus kommt nämlich noch seine Geschichtserzählung, dann das N. T. und zuletzt auch die spätjüdische Literatur, besonders die Mischna, in Betracht. Das beste Bild gibt uns zweifellos die Geschichtserzählung des Josephus und die lebensvolle Vorführung wenigstens der Phari-

[1] Bell. Jud. 2 119—166 antt. 13 171—175 18 11—25.
[2] Vita Mos 3 27 leg. ad Gaium 23.

säerpartei im N. T. Dagegen die spätjüdische Literatur kann den Hauptgegensatz, zwischen Pharisäern und Sadduzäern, nicht mehr richtig darstellen, da ihr der Sadduzäer bereits nur der ungesetzliche Mensch ist[1]; der fromme Israelit ist als solcher Pharisäer[2]. So aber hat sicher noch um das Jahr 100 n. Chr. der Pharisäer Josephus nicht gedacht (vita 10—12). Ueber die Quellen für unsere Kenntnis der Essener vgl. § 26.

§ 24. Die Pharisäer.

Wellhausen, Pharisäer und Sadduzäer 1874, Schürer II 380—406, Cohen, Les Pharisiens 1877.

I. Die Geschichte der Pharisäer wie die der Sadduzäer und Essener beginnt bei Josephus (antt. 13 171) schon zur Zeit des Makkabäers Jonathan; tatsächlich wird aber von keiner der drei Parteien schon in dieser Zeit etwas erzählt, sondern Pharisäer und Sadduzäer trennen sich erst scharf unter Johannes Hyrkan, und der erste Essener begegnet uns in der Geschichtserzählung des Josephus zur Zeit Aristobuls I. Letzteres könnte zufällig sein (s. § 26); die Geschichte der Pharisäer und Sadduzäer wird man erst mit dem Jos. antt. 13 288—298 erzählten Ereignis beginnen dürfen. Danach trennte sich Johannes Hyrkan (135—104) gegen Ende seiner Regierung von den Pharisäern, seinen früheren Lehrern. Diese Tatsache (μαθητὴς αὐτῶν ἦν) hat Josephus wohl veranlasst, sich die Pharisäerpartei als schon in der Zeit des Makkabäers Jonathan vorhanden vorzustellen. Aber die Lehrer Hyrkans, die später der Pharisäerpartei angehörten, haben mit dem Zusammenschluss zur Partei ihre Anschauung nicht gewechselt; die spätere Volkspartei war zuerst eine Schule innerhalb des Judentums. Bei einem Gastmahl erklärt Hyrkan seinen früheren Lehrern, sie wüssten, er wolle gerecht sein und tue alles, wodurch er Gott und ihnen zu gefallen hoffe; wenn er vom rechten Wege abweiche, so sollten sie ihn wieder ins Geleise bringen. Seine Lehrer sind also seine Seelsorger, seine Beichtväter. Aber nur Eleasar zeigt sich unzufrieden. „Willst du gerecht sein, so lege das Hohepriestertum nieder, und dir genüge die Herrschaft über das Volk.“ Johannes Hyrkan fragt nach Gründen. „Wir haben von den Alten

[1] Erubin 6 2 Nidda 4 2. [2] Chagiga 2 7 Sota 3 4.

gehört“ (ἀκούομεν παρὰ τῶν πρεσβυτέρων), lautet die Antwort, „eine Kriegsgefangene sei deine Mutter gewesen unter König Antiochus Epiphanes.“ Das soll heissen, Johannes sei vielleicht kein echter Sohn des Hasmonäers Simon. Dieser Zweifel über seine Geburt macht das Recht auf sein Hohepriestertum zweifelhaft. Das mosaische Gesetz sagt freilich nicht unmittelbar, dass eine kriegsgefangene Frau nicht die Gattin eines Priesters oder Hohenpriesters mehr sein dürfe; aber den Bestimmungen Lev 21 7 13—15 konnte man das mit Recht entnehmen, Josephus führt es bestimmt als Ordnung des Mose an[1]. Der fürstliche Hohepriester berät sich nun mit einem Mann der Gegenpartei, dem Sadduzäer Jonathan. Der rät ihm, das Urteil über Eleasar den Pharisäern anheimzustellen; aus dem Strafmass werde er erkennen, ob Eleasar nur der Mund der andern gewesen sei. Die Pharisäer sprechen auch eine Verurteilung aus, aber nur zu Schlägen und Gefängnis. Damit unzufrieden wendet sich Hyrkan zu den Sadduzäern; er verbietet unter Strafandrohung die Uebung speziell pharisäischer Gebräuche, die als Ueberlieferung von den Vätern neben dem Gesetz gehalten wurden. Aber dadurch wird er bei der Menge, die es mit den Pharisäern hält, unbeliebt, ebenso seine nach ihm regierenden Söhne, die sich gleichfalls von den Pharisäern abkehren. Die Pharisäer sind die Partei der Schriftgelehrten.

Besonders unbeliebt war Alexander Janäus. Bei einem Laubhüttenfest stand er am Altar (s. S. 38); da behandelte er (der Sadduzäer Succa 48 b) die Wasserspende verächtlich, goss das Wasser an falscher Stelle aus (עַל־גַּבֵּי רִגְלָיו); sofort erhob sich ein Sturm des versammelten Volkes; es warf den unwürdigen Hohenpriester mit den Zitronen, die jeder der Feier wegen in der Hand hielt (s. S. 177), und aufs neue ertönte die pharisäische Anklage, jetzt aber nicht aus dem Mund Eleasars, sondern aus tausend Kehlen: „Du bist der Sohn einer Kriegsgefangenen und nicht wert Hoherpriester zu sein.“ Hier will das sagen: aus deinem Benehmen sieht man, dass du nicht zum Hohenpriester geboren bist. Aber doch liegt die Sache so, dass sich die Unzufriedenen bei solcher Gelegenheit daran erinnern, dass die Herkunft dieser Hasmonäer bei ernster Prüfung dem schriftgelehrten Zweifel Raum lässt. Denn davon ist keine Rede, dass

[1] Antt. 3 276 contr. Apion 1 35 Kethubot 2 5 6 9.

die Hasmonäer diesen Zweifel mit guten Gründen beseitigen konnten. Die Folge des Aufruhrs war nun die Absperrung des Altar- und Tempelgebäudes durch ein hölzernes Gitter und ein grosser Massenmord (Josephus redet von gegen 6000). Der Zustand verschlimmert sich, wie Alexander auch noch im auswärtigen Krieg Unglück hat. Sechs Jahre kämpft er gegen sein Volk, 50000 Juden seien gefallen. Nun meint er gesiegt zu haben und fragt seine Gegner nach der Friedensbedingung. Da fordern sie einmütig seinen Tod. Ein syrischer König wird ins Land gerufen. Alexander schlägt ihn nach anfänglicher Niederlage. Dann hält er in Jerusalem furchtbares Strafgericht. Etwa 800 lässt er kreuzigen, nachdem er zuvor ihre Frauen und Kinder hatte niedermetzeln lassen. Bis dahin vermeidet es der höfisch geschmeidig gewordene Pharisäer Josephus zu bekennen, dass die Gegner Alexanders die als Märtyrer gerühmten Helden der Pharisäerpartei waren. Aber das geht ja aus dem geschichtlichen Zusammenhang mit dem Zwist Johannes Hyrkans ganz deutlich hervor. Und am Ende muss Josephus doch bekennen, was er bisher verschwiegen hat. Bei seinem Tode rät Alexander seiner Gattin, sich mit den Pharisäern zu versöhnen. Er habe dadurch Anstoss gegeben, dass er sie übermütig behandelte[1]. Die Pharisäer waren also keineswegs die Stillen im Lande. Sie kämpften bis aufs Blut, wo sich die öffentlichen Zustände mit ihrer Auffassung des Gesetzes nicht vertrugen.

Königin Alexandra tat nichts in ihrer Regierung, ohne dass die Pharisäer es gut hiessen; sie waren eigentlich die Herrscher (Jos. bell. Jud. 1 112). Sie gibt den pharisäischen Satzungen öffentliche Geltung; das Volk soll ihnen gehorchen: es ist die väterliche Ueberlieferung (πατρῴα παράδοσις), welche die Pharisäer vertreten (Jos. antt. 13 408). Pharisäer sind also die ersten Ratgeber der Königin; auch die oberste richterliche Gewalt ist in ihrer Hand (Jos. bell. Jud. 1 111). So rächen sie sich für den Tod der unter Alexander Janäus gekreuzigten Achthundert. Diesem Treiben treten diesmal die von den Pharisäern bedrohten Vornehmen (δυνατοί) gegenüber, vor allem der jüngere Sohn der Königin Aristobul. Das sind also die Führer der Sadduzäerpartei. Auf die Grenzfestungen geschickt, harren sie nur der

[1] Jos. antt. 13 372–376 401–405 bell. Jud. 1 88 89 96 97.

Todesstunde der Alexandra, um die von den Pharisäern übernommene Herrschaft wieder an sich zu reissen[1].

Unter Alexandra war Königtum und Hohepriestertum getrennt; nach ihrem Tod will jeder ihrer Söhne beides besitzen. In Damaskus hört Pompejus ausser den beiden Brüdern das mit keinem zufriedene Volk, das überhaupt keinen König haben will; nach der Sitte der Väter sei man gewohnt, den Priestern Gottes zu gehorchen (Jos. antt. 14 41): das ist die Anschauung der Pharisäer. Doch finden wir 47 v. Chr. in dem Synedrium Hyrkans II. den pharisäischen Gelehrten Schemaja (Samäas); er allein wagt dem jungen Herodes entgegenzutreten; später, während Jerusalem von Sosius und Herodes belagert wird, raten Schemaja und Abtalion (= Samäas und Polion) zur Uebergabe der Stadt. Samäas erklärte, wegen ihrer Sünde werde die Bürgerschaft dem Herodes nicht entgehen. Dafür werden die beiden von Herodes später sehr geehrt, und Samäas sei der einzige gewesen, den Herodes nicht hinrichten liess von allen Mitgliedern des alten Synedriums[2]. Die Partei des Polion und Samäas verweigerte aber dem neuen König den Huldigungseid, und Herodes erliess ihn aus Nachsicht gegen Polion, freilich nur gegen eine bestimmte Geldbusse (Jos. antt. 15 370). Vgl. über Samäas und Polion S. 196. Als in den letzten Jahren des Herodes sich herausstellte, dass die Strafgelder für die Eidesverweigerung der Pharisäer nicht etwa von diesen, sondern von einer Schwägerin des Herodes bestritten wurden, und dass pharisäische Kreise Weissagungen über den Untergang der Familie des Herodes verbreiteten, da liess Herodes die Schuldigsten unter den Pharisäern hinrichten. Die Zahl derer, die als Pharisäer den Eid verweigert hatten, wird hierbei auf über 6000 angegeben (Jos. antt. 17 41—44 bell. Jud. 1 571).

Den Kampf gegen Rom begann der Pharisäismus mit dem Auftreten des Galiläers Judas, der nach Josephus freilich eine besondere Partei, die der Zeloten, begründete (S. 52, 55). Dieser Mann stammte aus Gamala in der Gaulanitis (östlich des Gennesaretsees), trat zuerst nach dem Tode des Herodes I. in Galiläa als Bandenführer für die Selbständigkeit der Juden ein, bemächtigte sich der Stadt Sepphoris, wurde dann aber von Varus

[1] Jos. antt. 13 409—433; bell. Jud. 1 113—119.
[2] Jos. antt. 14 172—176 15 3 4.

gänzlich niedergeworfen. Später nach der Verbannung des Archelaus kämpft er in Judäa in engster Verbindung mit dem Pharisäer Sadduk (Σάδδωκος) gegen die Durchführung des Zensus; das Volk Gottes soll keinen Menschen als Herrn anerkennen. Wie gross der Einfluss dieser Männer war, geht daraus hervor, dass der Hohepriester Joasar von den Römern abgesetzt werden musste, weil er zur Unterwerfung unter den Zensus geraten und so den Unwillen des Volkes auf sich gezogen hatte[1]. Josephus sucht anfangs die Partei der Zeloten von der Partei der Pharisäer ganz zu trennen: der Galiläer Judas ist ihm „ein Sophist eigener Richtung, der mit den andern nichts gemein hat" (bell. Jud. 2 118). Er schiebt den Zeloten die Schuld am römischen Kriege zu, von der er seine pharisäische Partei freihalten möchte[2]. Aber das ist vergebliches Bemühen. Das erkennt er in seinen Altertümern gewissermassen selbst an. Hier erzählt er, dass der Genosse des Judas, Sadduk, ein Pharisäer war (18 4), und gibt rundweg zu, dass diese vierte Philosophie (neben Pharisäern, Sadduzäern und Essenern) in allem ausser ihrer ungemessenen Freiheitsliebe mit der Meinung der Pharisäer übereinstimmt (18 23). Die angesehensten Pharisäer haben freilich nach bell. Jud. 2 411 den Krieg anfangs hintertrieben; aber Josephus bekennt sich selbst als Pharisäer (vita 12) und wollte zu Anfang der Kriegszeit im Tempel mindestens nicht in den Verdacht kommen, als ob er es mit den Römern hielte (vita 21); später übernahm er die Leitung des Aufstandes in Galiläa. Allerdings ist es nun der Pharisäer Simon, der Sohn des Gamaliel, auf dessen Rat Pharisäer nach Galiläa gehen, um Josephus sein Feldherrnamt zu nehmen; aber das tun sie nicht im Interesse des Friedens, sondern der besseren Kriegsführung (vita 191, 197). So ist es fraglich, ob man die Anhänger des Galiläers Judas und die spätere entschiedene Kriegspartei wirklich mit Recht als die Partei der Zeloten von den andern Pharisäern scheidet. Paulus nennt sich Pharisäer und ζηλωτής[3]; auch auf die Gesamtheit der Jerusalemer Christen wird ganz unbefangen der Ausdruck ζηλωταὶ τοῦ νόμου angewandt (Act 21 20); wenn einer der Zwölf als ζηλωτής oder קַנַּנְיָא (Καναναῖος) bezeichnet wird, so hat hier das Wort

[1] Jos. antt. 18 3—10 23—26 bell. Jud. 2 118.
[2] Vgl. bell. Jud. 4 160 305—310 377 387 388 7 268.
[3] Phil 3 5 Act 22 3 23 6 26 5 Gal 1 14.

sicher keine politische Bedeutung[1]. Dagegen führt die Frage wegen des Zinsgroschens, welche Pharisäer und Herodianer an Jesum richten, mitten hinein in das politische Getriebe der Zeit (Mk 12 13–17).

II. Schon die Geschichte der Pharisäer gibt uns ein klares Bild ihrer Eigenart. Diese besteht wesentlich darin, dass sie die Forderungen der Schriftgelehrten durchzusetzen suchen. Sie kämpfen um die Geltung des Gesetzes und der das Gesetz schützenden Ueberlieferung. Daher der Kampf mit Johannes Hyrkan, mit Alexander Janai, auch mit Herodes (bei der Eidverweigerung) und mit den Römern. Ueberall tritt ihr grosser Einfluss auf die Massen hervor, insbesondere ihr Einfluss auf die Frauen (Königin Alexandra ehrt sie; die Schwägerin des Herodes zahlt für sie).

a) Damit stimmen die allgemeinen Bemerkungen des Josephus über die Eigenart der Pharisäer. Er schildert sie bell. Jud. 2 162 163 als die erste (angesehenste) Richtung; die Pharisäer gelten als die pünktlichen Ausleger des Gesetzes; alles leiten sie von Gott her, auch das Rechttun; jede Seele ist ihnen unsterblich; nur die der Guten erhält einen neuen Leib, die der Bösen erfährt ewige Strafe. Hier nennt Josephus Anschauungen, die wirklich neue Errungenschaften des Schriftgelehrtentums bilden und von den Sadduzäern auch nach unsern andern Quellen abgelehnt werden: es ist der individuelle Vorsehungsglaube und der Glaube an eine jenseitige Vergeltung des Bösen; dem Guten wird in verklärtem Leib die Teilnahme am messianischen Reich gewährt. Das sind tatsächlich die religiösen Grundgedanken des Pharisäismus. Ausserdem hebt Josephus im Verlauf dieser Stelle (2 166) noch die enge Freundschaft der Pharisäer untereinander hervor. Auch darin hat er sicher recht. Eine Ergänzung zu dem so gezeichneten Bilde gibt er antt. 18 12–15. Da rühmt er die strenge Selbsterziehung der Pharisäer und den Ernst, mit dem sie um ihre Grundsätze kämpfen; ferner die Ehrfurcht, die sie den Erklärungen der älteren Generation entgegenbringen. Neben den Glauben, der alles von Gott herleitet, stellen sie den Glauben an das Gericht und die künftige Vergeltung. Sie haben den grössten Einfluss auf das Volk, und alle religiösen Handlungen geschehen nach ihrer Auslegung. Sie sind

[1] Lk 6 15 Act 1 13 Mk 3 18 Mt 10 4.

vorbildlich in der Lebensführung und im Wort. Ausserdem spricht Jos. antt. 13 294 gelegentlich aus, dass die Pharisäer ihre Strafen milde bemessen. Die Stelle antt. 17 41 fällt wegen ihrer pharisäerfeindlichen Stimmung auf; Josephus scheint sie wörtlich aus seiner Quelle herübergenommen zu haben. In ihr wird namentlich hervorgehoben, dass die Frauen den Pharisäern besonders zugetan waren und dass die auf ihre genaue Gesetzeserfüllung stolzen Pharisäer den Königen sehr gefährlich werden konnten. Wenn man nicht unbillige Ansprüche stellt, wird man die Zeichnung der Pharisäer bei Josephus als angemessen bezeichnen müssen; man kann von ihm nicht erwarten, dass er das Fehlerhafte der Religiosität erkennt und verurteilt, in der er selbst aufgewachsen ist.

b) In den Evangelien werden Pharisäer und Schriftgelehrte überaus häufig, und zwar so zusammengestellt, dass die Pharisäer eben als Partei der Schriftgelehrten und die Schriftgelehrten als die Führer der Pharisäer erscheinen[1]. Namentlich ist die grosse Rede Jesu gegen die Schriftgelehrten (Mt 23 2—39 Lk 11 39—52) auch gegen die Pharisäer gerichtet. Nach Act 26 5 bilden die Pharisäer die pünktlichste (ἀκριβεστάτη) Richtung der jüdischen Frömmigkeit. Der grosse Schriftgelehrte Gamaliel ist Pharisäer (Act 5 34 22 3). Paulus stellt im Philipperbrief seine Gesetzestreue vor seiner Bekehrung dadurch fest, dass er sich 3 5 als κατὰ νόμον Φαρισαῖος bezeichnet. Dem entsprechen die einzelnen Angaben über die Pharisäer. Sie halten die Fasten (Mk 2 18) und den Sabbat (2 24) strenge ein; sie beachten als die Führer der gesamten Judenschaft (οἱ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι) die Ueberlieferung der Alten, namentlich in Bezug auf Reinheit der Hände und der Gefässe (7 1—5). Freilich, meint Jesus, sie tun alles mit Rücksicht darauf, dass sie von den Menschen gesehen werden (Mt 23 5). Achtmal erhebt die Rede Mt 23 gegen sie den Vorwurf der Heuchelei; was sie in ihrem Tun bestimme, das sei die Ehre vor den Menschen und der äussere Vorteil; was in die ängstlich rein gehaltenen Schüsseln kommt, ist durch Raub gewonnen und ein Zeichen innerer Unreinheit (Lk 11 39 Mt 23 25 26). So vergleicht sie Jesus mit weissgetünchten Gräbern, die aussen schön sind und innen voll Verwesung (Lk 11 33 Mt

[1] Mk 2 16 7 5 Mt 5 20 7 29 9 14 12 38 15 1 Lk 5 17 21 30 6 7 7 30 14 3 Joh 8 3.

23 27 28). Ihre Eitelkeit beherrscht sogar ihr Gebet; darum bringt ihr Gebet ihnen keinen Gewinn (Lk 18 10—14). Die tiefernste Predigt des Täufers haben die Pharisäer nicht verstanden und nicht gewürdigt (Lk 7 30 Mt 21 32 gegen 3 7); ebenso wenig können sie es begreifen, wie Jesus mit Zöllnern und Sündern verkehren kann (Mk 2 16 Lk 7 36—50). Das sind Kampfreden, die ebenso hyperbolisch sind, wie wenn Jesus sagt, dass die Pharisäer Mücken seihen und Kameele verschlucken (Mt 23 24); ihm kommt es darauf an, die Wertlosigkeit der vielgerühmten Halacha und den alleinigen, entscheidenden Wert charaktervoller Herzensfrömmigkeit, aus der gute Taten hervorgehen, zu betonen. Wenn die Führer der Pharisäer wirklich mit keinem Finger an die Lasten gerührt hätten, die sie andern auflegen wollten (Mt 23 4), so hätten sie schwerlich die Ehre und den Einfluss gewonnen, die sie tatsächlich gehabt haben; Paulus hebt gleichzeitig mit seinem Pharisäertum auch hervor, dass er in der Gerechtigkeit nach dem Gesetz untadelig gewesen ist (Phil 3 6). Während Jesus die pharisäische Halacha ablehnt, steht er in seinen religiösen Anschauungen mit den Pharisäern zusammen gegen die Sadduzäer (Mk 12 18—27); und auf dem Boden pharisäischer Glaubensanschauung ruht auch der auf die Auferstehung Jesu sich gründende christliche Gemeindeglauben (Act 4 2); denn die Pharisäer glauben an Auferstehung, Engel und Geister (Act 23 8). Nun wurzelt das Christentum des Paulus in der Erscheinung des Auferstandenen; so kann sich Paulus auch als Christ noch mit einem gewissen Recht als Pharisäer und Schüler (Sohn) von Pharisäern bezeichnen (Act 23 6); der Bruch bei seiner Bekehrung brachte nur eine besondere Gestaltung seiner von den Pharisäern überkommenen religiösen Anschauung.

c) Im Johannesevangelium scheint sich mit dem Namen „die Pharisäer" eine geschichtlich unhaltbare Vorstellung zu verbinden. Scharf ausgeprägt tritt sie zuerst 4 1 hervor. Jesus verlässt Judäa, da er weiss, dass die Pharisäer von der Grösse seiner Wirksamkeit gehört haben. Hier sind offenbar die Pharisäer nicht die grosse Volkspartei, die im ganzen Lande verbreitet ist; sie sind augenscheinlich in Jerusalem sesshaft; da haben sie gehört, was sich überall im Lande ereignet; ihre Macht ist aber gross genug, dass sich Jesus vor ihnen zurückzieht. Aehnlich ist 7 32 45 48; die Pharisäer und Hohenpriester senden zusammen Diener aus, Jesum zu greifen; diese Diener kehren dann wieder

zu ihnen zurück. Später (11 57) geben nochmals die Hohenpriester und Pharisäer einen solchen Verhaftungsbefehl, zuvor haben sie (11 47) ein συνέδριον versammelt. Hier sind die Pharisäer die richterlichen neben den priesterlichen Beamten. Daran ist richtig, dass Schriftgelehrte im Rate des Hohenpriesters sassen und auch sonst zur Urteilssprechung gefragt und beigezogen wurden; ungeschichtlich ist es aber, wenn die Pharisäer nichts anderes sein sollen, als die Schriftgelehrten des Hohen Rates, also eine in Jerusalem weilende und wirkende Behörde. So fasst sie aber der Evangelist auch sonst auf. 9 13 wird der geheilte Blindgeborene „zu den Pharisäern" gebracht, um von ihnen verhört zu werden (v. 15 16); 11 46 wird den Pharisäern über Jesus Bericht erstattet; 12 42 fürchten viele, von den Pharisäern aus der Synagogengemeinde gestossen zu werden; 18 3 kommen noch einmal die Amtsdiener der Hohenpriester und Pharisäer vor. Dazu passt auch, wenn 1 24 Abgesandte der Pharisäer Johannes nach dem Recht seiner Taufe fragen und wenn 8 13 das Selbstzeugnis Jesu von den Pharisäern nach juristischen Grundsätzen geprüft wird. Die Anschauung des Johannesevangeliums ist also klar zu erkennen; ebenso sicher ist sie nach den übrigen zuverlässigen Quellen unrichtig.

d) Die Stellen der Mischna über die Pharisäer (in deutscher Uebersetzung bequem zusammengestellt: Schürer II 384—386) geben auch kein deutliches Bild dieser grossen Volkspartei. Am bemerkenswertesten ist Chagiga 2 7: „Die Kleider der Leute vom Volk (עַם הָאָרֶץ) sind Verunreinigung für Peruschim; die der Peruschim sind Verunreinigung für die, welche Hebopfer essen (Priester); die derer, welche Hebopfer essen für die, welche Heiliges essen (Priester im Dienst); die derer, welche Heiliges essen, für die, welche mit Entsündigungswasser sprengen." Danach gibt es also fünf Klassen von Personen, eine heiliger als die andere; jede heiligere wird durch die Berührung der unheiligen oder minder heiligen unrein. Die breite Masse sind die עַמֵּי הָאָרֶץ; über ihnen erheben sich die Peruschim, der Anhang der Schriftgelehrten, die Pharisäer. Nur diese beiden Klassen sind überall vorhanden. Beim Heiligtum gibt es aber noch drei Klassen, denen auch der Pharisäer unrein ist. Das gibt nicht bloss ein Bild von dem Zusammenleben des jüdischen Volkes; es gibt auch ein Bild seiner Vorstellung von der heiligen Erhabenheit Gottes. Damit verstehen wir den Namen: פְּרוּשִׁים, פְּרִישָׁא Φαρι-

σχῖοι. So heissen die, welche sich absondern von der massa perditionis, den עַמֵּי הָאָרֶץ. Diese Abschliessung wird später paragraphenmässig geregelt: vor dem Amhaarez beschäftigt man sich nicht mit dem Gesetz (Pesachim 49 b), ihm hilft man nicht bei der Teuerung (Baba bathra 8 b); nach Demai 2 3 darf man ihm weder etwas verkaufen noch von ihm kaufen, darf nicht bei ihm herbergen und ihn nicht mit seinem unreinen Gewand beherbergen. Nur einem Genossen (חָבֵר) darf der Priester nach Bikkurim 3 12 die Erstlinge schenken. Zweifellos gelten diese genauen Regeln für die Zeit Jesu noch nicht; aber aus diesem Geiste heraus wird doch Jesu Freundschaft mit den Zöllnern und Sündern getadelt Mk 2 16 Lk 7 34 15 2. Wichtiger als die sonstigen Stellen der Mischna über die Peruschim sind die gelegentlichen Worte über den Wert der Absonderung (פְּרִישׁוּת): das ist die spezielle Tugend des Pharisäers. Sota 9 15 heisst es, dass mit dem Lehrer des Paulus Gamaliel die Reinheit und Absonderung gestorben sei; in einem Zusatz zu dieser Stelle ist ein Wort des Rabbi Pinchas ben Jair angeführt: „Reinheit führt zur Absonderung, Absonderung führt zur Heiligkeit.“ Nach Abot 3 13 erklärte Akiba die Gelübde für einen Zaun um die Absonderung; von Reinheit und Absonderung redet auch Tohorot 4 12; Absonderung vom Unreinen nennt Sabim 5 1. Dabei ist freilich ebenso die Absonderung von unreinen Sachen wie von unreinen Personen gemeint. Aber nimmermehr kann die Behauptung bewiesen werden, dass die Personen weniger gemieden worden wären als die Sachen. Den Aussätzigen zu meiden befahl das Gesetz (Lev 13 45); schon Sirach warnt vor der Liebestätigkeit gegen den Sünder (12 4); an Jesu Liebe gegen die Sünder nahm man immer wieder Anstoss, das spätere Judentum wendet sich sehr bestimmt von den „Leuten des Landes“ ab. Auch im nichttechnischen Sprachgebrauch bezieht sich פְּרִישׁוּת auf Menschen. So heisst es Sota 3 4 „ein Weib hat lieber ein Kab (Hohlmass für Speise) und Gespräch, als neun Kab und Einsamkeit“ (וּפְרִישׁוּת). — Sicher wird also der Name der Pharisäer von ihnen selbst auf ihre Reinheitsbestrebungen bezogen. Dagegen lässt sich eine Beziehung dieses Namens auf ihre Ausstossung von der Regierung zur Zeit Johannes Hyrkans und seiner Söhne mindestens nicht mehr nachweisen. Als die „Ausgestossenen“ in diesem Sinn konnten sich die Pharisäer auch sehr bald nicht mehr vorkommen.

§ 25. Die Sadduzäer.

Wellhausen, Pharisäer und Sadduzäer 1874, Schürer II 406—419.

I. In der Geschichtserzählung des Josephus ist von den Sadduzäern nur zwei- bis dreimal die Rede. Auch sie sollen schon unter dem Makkabäer Jonathan vorhanden gewesen sein (antt. 13 171); ihre Partei kommt zur Herrschaft wie sich Johannes Hyrkan von den Pharisäern abwendet (antt. 13 285—299); der jüngere Ananos, der während seines nur dreimonatlichen Hohenpriestertums Sommer 62 n. Chr. unter andern auch Jakobus, den Bruder Jesu, hinrichten lässt, war als Sadduzäer in seinen Strafen sehr grausam (antt. 20 199). Dem so zu gewinnenden Bilde entspricht es, dass im babylonischen Talmud (Succa 48b) Alexander Janai als Sadduzäer bezeichnet wird. Im N. T. treten die Sadduzäer als Gegner des Auferstehungsglaubens und des Glaubens an Engel- und Geistererscheinungen auf (Mk 12 18 Act 4 1 2 23 8). Ihre Widerlegung des Auferstehungsglaubens aus dem Gesetz ist durchaus in der Art jüdischer Schriftgelehrsamkeit gehalten (Mk 12 19—23).

II. Die Blütezeit der sadduzäischen Partei fällt also seit der Trennung Johannes Hyrkans von den Pharisäern bis zu deren Rückberufung durch Alexandra; ihre Eigenart ist dadurch bestimmt, dass sie an der zweifelhaften Herkunft der hasmonäischen Hohenpriester wie auch besonders an dem teilweise von der Halacha abweichenden Tun des Alexander Janai keinen Anstoss nehmen; sie sind nichts anderes als die Partei des hasmonäischen Herrscherhauses in seinem Kampf gegen die Pharisäer. Die religiöse Eigenart der Sadduzäer erschöpft sich in Negationen: sie lehnen die pharisäische Halacha ab, soweit sie über die Forderungen des Gesetzbuches hinausgeht (Jos. antt. 13 297); sie lehnen den Glauben an Auferstehung, Engel und Geister ab (Act 23 8), Glaubensstücke, die tatsächlich erst dem späteren Judentum angehören oder doch erst von ihm reichlicher gepflegt wurden; es passt dazu, wenn Josephus ihnen nachsagt, dass sie die göttliche Führung des einzelnen überhaupt bestreiten und dass sie den Menschen ganz auf sich selbst stellen[1]: sie haben das zweifellos mit dem Gedanken der überweltlichen Erhabenheit Gottes begründet. So sind sie die Aufklärer innerhalb

[1] Bell. Jud. 2 164 165 Jos. antt. 13 171.

des Judentums, nicht sehr zahlreich, aber im Besitz der ersten Stellen und somit im ganzen wohlhabende Leute[1]. Dabei erlaubt ihnen ihre religiöse Gleichgültigkeit und treibt sie ihr Ehrgeiz, sich in ihrer praktischen Haltung um des Eindrucks bei der Menge willen doch nach den pharisäischen Vorschriften zu richten (Jos. antt. 18 17). Zu solchen Negationen bei so wenig eigenem Interesse bedürfen sie nicht des engen Zusammenschlusses, wie die Pharisäer; es passt vollkommen zu ihrer Eigenart, dass sie gerne betonen, es sei besser, wenn der Schüler dem Lehrer widerspricht, als wenn er die Worte seines Meisters nachbetet[2]. Dass sich die bei solchen Anschauungen natürliche Verachtung der Massen gelegentlich in einem rauhen, abstossenden Wesen kundtat, kann auch nicht auffallen[3]. — Der Name Sadduzäer geht jedenfalls auf den Männernamen Σαδδούκ = צדוק (Masora: צָדוֹק) zurück (vgl. Jos. antt. 18 4 9 Σάδδωκος, Σάδδουκος). Es ist eine ansprechende, wenn auch nicht sicher zu erweisende Vermutung, dass der Parteiname davon herrührt, dass diese Gemeinschaft an der Zugehörigkeit der Hasmonäer zum Geschlechte des Zadok festhielt. Nach Hesekiel sollen nämlich nur die Kinder Zadoks (LXX οἱ υἱοὶ Σαδδούκ) auf dem Altar in Jerusalem opfern (Hes 44 15). Dieser Zadok war nach der Chronik der Hauptpriester des David (I Chr 15 11 16 39 40). Die Priesterklasse Jojarib, aus der sich die Hasmonäer herleiteten (I Makk 2 1), gehörte nach der Ueberlieferung I Chr 24 7 zu den Kindern Zadoks. Die spätere Uebung entsprach nämlich der Forderung Hesekiels nicht ganz; acht von den 24 Priesterklassen leiteten sich nicht von Zadok, sondern von Ahimelech her (I Chr 24 4).

III. In der Mischna sind die Sadduzäer (צדוקים) einigemal in schriftgelehrter Auseinandersetzung mit den Pharisäern vorgeführt, und das gibt den Pharisäern Anlass, ihre Anschauung zu verteidigen[4]. Dabei machen die Sadduzäer auf scheinbare Widersprüche der pharisäischen Ueberlieferung aufmerksam (die Berührung der heiligen Schrift verunreinigt, die Berührung der Werke Homers nicht; den Schaden meines Ochsen und Esels muss ich ersetzen, den durch meinen Knecht entstehenden Schaden nicht) oder auf einen auffallenden Mangel an Ehr-

[1] Jos. antt. 13 298 18 17.
[2] Jos. bell. Jud. 2 166 antt. 18 17.
[3] Jos. bell. 2 166 antt. 20 199.
[4] Jadajim 4 6—8.

erbietung (der Name des Herrschers auf Urkunden nach pharisäischem Brauch neben dem Namen Mosis); oder die Sadduzäer bemängeln die genaue levitische Reinheit der Pharisäer, greifen sie also an dem an, was den Pharisäern das Heiligste ist (es sei falsch, wenn die Pharisäer die Flüssigkeit für rein erklären, die in ein unreines Gefäss fliesst. Auch Para 3 7 wird eine besondere Handlung vorgeschrieben, damit kein Sadduzäer die genaue Erfüllung der Reinheitsvorschriften bezweifle). Bei all dem sind die Sadduzäer als die spöttischen Beurteiler, nicht eigentlich als Vertreter einer andern Ueberlieferung gedacht. Anders steht es bei einer juristischen Streitfrage Makkot 1 6. Da wird bestimmt, dass falsche Zeugen am Schluss des Prozesses hingerichtet werden sollen, und zwar nach Dt 19 19 (ihr sollt ihm tun, wie er seinem Bruder zu tun gedachte). Diese pharisäische Bestimmung wollten die Sadduzäer dahin mildern, dass sie das falsche Zeugnis nur dann mit dem Tode bestraften, wenn es unrechterweise den Tod des Angeklagten herbeigeführt hatte (nach Dt 19 21: Seele um Seele). Hier erscheinen also die Sadduzäer milder als die Pharisäer; das ist eine wertvolle Richtigstellung der zweimaligen Aussage des Pharisäers Josephus, der den Sadduzäern bei ihren Strafen besondere Härte im Vergleich mit den Pharisäern vorwirft[1]. Es ist nun nicht verwunderlich, dass dem strengen Pharisäer der Sadduzäer unrein erschien. Das wird denn in der Mischna ausdrücklich bezeugt Erubin 6 2 Nidda 4 2. An der letzteren Stelle werden die Töchter der Sadduzäer den Samariterinnen gleichgestellt, solange sie in den Wegen ihrer Väter wandeln. Doch gelten sie als Israelitinnen, wenn sie sich absondern, um in den Wegen Israels zu wandeln (פָּרְשׁוּ לָלֶכֶת בְּדֶרֶךְ יִשְׂרָאֵל): der rechte Israelit ist also Pharisäer.

§ 26. Die Essener.

Lucius, Essenismus im Verhältnis zum Judentum, Ohle, Jahrb. pr. Theolog. 1887 S. 298—344, 376—394, 1888 S. 314—320, 221—274, 366—387, Plooy, De bronnen voor onze Kennis van de Essenen 1902, Schürer II 559 bis 584.

I. Als dritte Partei neben Pharisäern und Sadduzäern nennt Josephus überall die Essener oder Essäer (Ἐσσηνοί vierzehnmal, Ἐσσαῖοι sechsmal s. Schürer II 559). Josephus schil-

[1] Jos. antt. 13 294 20 199.

dert die Eigenart der Partei mit ersichtlicher Liebe namentlich bell. Jud. 2 119—161, aber auch antt. 18 18—22; in den Philo zugeschriebenen Schriften haben wir eine doppelte Darstellung der Eigentümlichkeiten der Essäer: Philo nennt sie immer Ἐσσαῖοι (quod omn. prob. liber 12 13; Apolog. bei Euseb. praep. evang. 8 11); endlich begegnet hier das ganz Ausserordentliche, dass auch ein heidnischer Bericht über diese jüdische Gemeinschaft vorliegt (Plinius hist. nat. 5 17). Aber trotz grosser Bewunderung sind weder Philo noch Josephus Essener geworden (Jos. vita 10 12); das N. T. nennt die Essener nicht, ebensowenig das jüdische Schrifttum; das beweist doch wohl, dass sie keine der der andern Parteien vergleichbare Wirkung geübt haben.

II. Dreimal treten die Essener in der Geschichtserzählung des Josephus handelnd auf. Was da berichtet wird, ist jedesmal die Erfüllung der Weissagung eines Esseners. Dem Bruder Aristobuls I., Antigonus, weissagt ein Essener Judas, der in Jerusalem in der Weissagungskunst unterrichtet (seine Schüler weilen bei ihm διδασκαλίας ἕνεκα τοῦ προλέγειν τὰ μέλλοντα Jos. antt. 13 311), den Tod auf bestimmte Zeit und an bestimmtem Ort. Dabei wird betont, dass dieser Judas sich nicht ein einziges Mal in seinen Vorhersagungen täuschte, und er wird sachgemäss deshalb auch der Seher (ὁ μάντις) genannt[1]. Dem jungen Herodes weissagt ein Essener Menahem das Königtum, aber auch den Zorn der Gottheit wegen seiner gottlosen Führung. Ihn, dem Gott den hellen Blick in die Zukunft gab, lässt Herodes, wie er wirklich König geworden ist, kommen und fragt ihn wegen der Dauer seiner Regierung. Um seinetwillen ehrt Herodes die Essener und erlässt ihnen auch den von ihnen verweigerten Huldigungseid[2]. Seinem Sohn Archelaus deutet ein Essener Simon einen Traum auf die kurze, nur zehnjährige Dauer seiner Herrschaft. Zur Deutung dieses Traums versammelt Archelaus nach antt. 17 345 die Seher (τοὺς μάντεις), nach bell. Jud. 2 112 τοὺς μάντεις καὶ τῶν Χαλδαίων τινάς[3]. Bei diesen drei Essenern setzt also Josephus sicher den Beruf eines Sehers voraus, und aus dem Beispiel des Menahem sieht man, dass diese Kunst als erlernbar galt, wenn auch eine entsprechende Gabe auf Gott zurückgeführt wurde. Aber immer kehrt in diesen Erzählungen des Josephus

[1] Bell. Jud. 1 78—80 Jos. antt. 13 311—313. [2] Jos. antt. 15 371—379.
[3] Die ganze Erzählung Jos. antt. 17 345—348 bell. Jud. 2 112 113.

der Ausdruck τὸ γένος Ἐσσαίων wieder, der auf einen kastenartigen Abschluss dieser Seher hinzuweisen scheint[1]. Das Wort γένος bezeichnet einen engeren Verband als das Wort αἵρεσις; es drückt eine Gemeinsamkeit der Herkunft und Abstammung aus, die ja vielleicht nur ideal zu nehmen ist.

III. In den Schilderungen der Essener bei Josephus, Plinius und Philo wird nur einmal (Jos. bell. Jud. 2 159) davon gesprochen, dass einige von ihnen sich mit der Weissagung der Zukunft beschäftigen; dabei stützen sie sich auf heilige Bücher, besondere Reinheit und Worte von Propheten. Als Eigentümlichkeit der ganzen Gemeinschaft wird diese Kunst nirgends angegeben. Merkwürdig ist ferner, dass Philo den Ausdruck γένος, den Josephus regelmässig anwendet, für die Essener nicht angewendet wissen will (Euseb. praep. ev. 8 11), weil sie eine auf freiem Willen beruhende Gemeinschaft seien; dagegen nennt sie auch Plinius mit dem entsprechenden lateinischen Ausdruck gens, wobei er eigens hervorhebt, dass dieses Volk sich immer durch freiwilligen Zuzug ergänze; nebenbei betont er auch das hohe Alter der Gemeinschaft (per saeculorum milia — gens aeterna est, in qua nemo nascitur)[2]. Man wird also darauf schliessen dürfen, dass sich die Essener selbst gerne als „Volk" bezeichneten.

Die von Plinius hervorgehobene Eigentümlichkeit, dass die Essener sine ulla femina omni venere abdicata leben, heben auch die andern Quellen hervor. Josephus sagt bell. Jud. 2 120, dass sie die Ehe verschmähen, ergänzt das aber dahin, dass eine besondere Richtung der Gemeinschaft Ehen zum Zweck der Kindererzeugung eingeht; auch die Frauen dieser Essener befleissigen sich besonderer Schamhaftigkeit (2 160 161). In den Altertümern (18 21) redet Josephus wieder von der Ehelosigkeit der Essener. Und so sagt auch Philo bei Euseb: Ἐσσαίων οὐδεὶς ἄγεται γυναῖκα. Dabei erklären Philo und Jos. bell. Jud. 2 121, dass die Verschmähung der Ehe wesentlich auf dem Urteil der Essener über den Charakter der Frau beruht.

Die Zahl der Essener gibt Philo (quod omn. pr. l. 12), wie Jos. antt. 18 20, auf über 4000 Männer an; bei Euseb redet Philo von Unzähligen (μυρίους), die dieser Gemeinschaft angehörten;

[1] Bell. Jud. 1 78 2 113 antt. 13 311 15 371 17 346.
[2] Hist. nat. 5 17.

nach Philo (quod omn. 12) meiden sie die Städte und wohnen in Dörfern (κωμηδόν); bei Euseb erklärt Philo, sie bewohnten viele Städte und viele Dörfer Judäas; Josephus sagt bell. Jud. 2 124, es gebe viele Essener in jeder Stadt (jüdischen Landes); Plinius kennt eine Niederlassung der Essener in der Nähe von Engedi am Toten Meer („ab occidente litora Esseni fugiunt usque qua nocent. — Infra hos Engada oppidum fuit"). Nach Jos. bell. Jud. 2 124 125 üben sie nicht bloss gegen fremde Gemeinschaftsgenossen die grösste Gastlichkeit, sondern haben auch in jeder Stadt einen besonderen Beamten, der solche Fremde mit Nahrung und Kleidung versorgt.

Allgemein wird die Gütergemeinschaft der Essener betont. In der Niederlassung bei Engedi leben sie nach Plinius sine pecunia. Der Eintretende liefert sein Vermögen an die Gemeinschaft ab (Jos. bell. 2 122), ebenso jeder den Lohn seiner täglichen Arbeit (Philo quod omn. 12, Euseb. praep. ev. 8 11); unter sich treiben sie keinen Handel (Jos. bell. Jud. 2 127). Die Mahlzeiten sind gemeinsam, ebenso die Kleidung, jedes Haus eines Esseners steht der Gemeinschaft zur Zusammenkunft und zur Beherbergung ihrer Gäste offen (Philo quod omn. 12); der einzelne besitzt für sich überhaupt nichts (Euseb. praep. ev. 8 11). Es ist volle Gütergemeinschaft durchgeführt (Jos. antt. 18 20). Dazu gehört auch die fürsorgliche Verpflegung der Kranken und Alten (Philo quod omn. 12, Euseb. praep. ev. 8 11). Ebenso erklärt sich daraus, dass Essener auf die Reise nichts weiter mitnehmen als Waffen zur Verteidigung gegen Räuber (Jos. bell. Jud. 2 125).

Das tägliche Leben der Essener schildert Josephus am genauesten (bell. Jud. 2 128—133). Vor Sonnenaufgang flehen sie in altüberliefertem Gebet gewissermassen die Sonne an, dass sie aufgehe. Dann arbeiten sie nach Anweisung ihrer Beamten bis 11 Uhr jeder in seinem Handwerk. Darauf nehmen sie ein kaltes Bad in leinenem Badekleid. Das gemeinsame Mahl wird in einem nur den Gemeinschaftsgenossen zugänglichen Saal eingenommen: der Bäcker verteilt die Brote, der Koch gibt jedem ein Gefäss mit einer Speise. Der Priester spricht vor und nach Tisch das Gebet. Bei dieser Mahlzeit tragen die Essener heilige Kleider, die sie wieder ablegen, ehe sie zur Arbeit gehen. Abends essen auch etwa anwesende Fremde mit; dabei herrscht feierliche Stille, da immer nur einer redet und jedes Uebermass in Speise

und Trank vermieden wird. — Als von ihnen geübte Arbeiten gibt Philo (bei Euseb) Ackerbau, Vieh- und Bienenzucht und die für den täglichen Bedarf notwendigen Handwerke an (Ackerbau und Handwerk, aber nicht Anfertigung von Kriegswerkzeugen, keine Kaufmannschaft, keinen Kram, keinen Seehandel: quod omn. 12); auch Philo bezeugt (bei Euseb) den von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang geübten Fleiss. Nach Jos. bell Jud. 2 123 gingen die Essener immer weissgekleidet; aber Kleider und Schuhe wurden nach bell. Jud. 2 126 erst ersetzt, wenn sie ganz verbraucht waren. Nach Philo (bei Euseb) trugen sie im Winter dichte Mäntel, im Sommer leichte Gewänder. Josephus hebt noch bell. Jud. 2 148 149 die besondere Schamhaftigkeit der Essener bei Verrichtung ihrer Notdurft hervor (vgl. Dt 23 13—15): sie hüten sich, die Strahlen Gottes zu beleidigen; darum baden sie auch nachher. Am Sabbat unterdrücken sie dieses Bedürfnis ganz.

Ueberhaupt ist ihre Sabbatfeier sehr streng; sie kochen Freitags für Sabbat; kein Geräte soll an diesem Tag von seinem Platz gerückt werden (Jos. bell. Jud. 2 147). Den Sabbatgottesdienst schildert Philo (quod omn. 12). An den heiligen Orten, den Synagogen, sitzen die Jüngeren zu Füssen der Aelteren. So hört man dem Vorleser zu; einer der Erfahrensten aber erklärt das Unbekannte. Was aber vorgelesen wird, ist das väterliche Gesetz. Der Gesetzgeber wird nächst Gott geehrt; wer ihn lästert, wird mit dem Tod bestraft (Jos. bell. Jud. 2 145). Daneben haben aber die Essener eigene Schriften, die sie geheim halten, die aber eine besondere Engellehre enthielten, wohl auch besondere Darlegungen über die jenseitigen Orte und Offenbarungen über die Zukunft, dazu Belehrungen über die Heilkraft der Wurzeln und Steine[1]. Es waren also Apokalypsen in der Art und Weise des Buches Henoch (s. § 31).

Philo hebt (bei Euseb) hervor, dass nur fertige Männer, die bereits an der Grenze des Greisenalters stehen, der Gemeinschaft zugehören; ähnlich sagt Plinius: vita fessos ad mores eorum fortunae fluctibus agit; auch Josephus erklärt, dass erst nach 3jährigem Noviziat einer in die volle Gemeinschaft aufgenommen wird; vorher gilt er den Gemeinschaftsgenossen für so unrein, dass sie nach seiner Berührung ein Bad nehmen müssen[2]. Aber

[1] Jos. bell. Jud. 2 136 142 154—159. [2] Bell. Jud. 2 137 138 150.

die Essener ziehen sich Novizen heran (ebenda 120). Beim Eintritt in das Noviziat erhält der Neuling Axt, Schürze und weisses Gewand; nach einem Jahr darf er an den Bädern teilnehmen, nach zwei weiteren Jahren leistet er den Bundeseid und wird zum gemeinsamen Mahl zugelassen (Jos. bell. Jud. 2 137—142).

Sonst verwerfen die Essener den Eid; man kann ihrem Wort glauben (ebenda 2 135, Philo quod omn. 12); deshalb verweigerten sie auch Herodes den Huldigungseid (S. 215). Der Bundeseid bindet auch den, der aus der Gemeinschaft ausgestossen ist: auch er darf von keinem andern Menschen Speise annehmen (Jos. bell. Jud. 2 143 144). Wollen sie Gericht halten, so müssen ihrer 100 beisammen sein; bei ihren Abstimmungen entscheidet die Mehrheit (bell. Jud. 145 146).

Eigentümlich ist den Essenern, dass sie den Tempel mieden und also keine Opfer darbrachten, weil sie in dem gemeinsamen Heiligtum Verunreinigung fürchteten (Philo bei Euseb: οὐ ζῶα καταθύοντες; Jos. antt. 18 19: sie schicken Weihgeschenke zum Tempel). Auf eine besondere religiöse Anschauung wird man es zurückführen müssen, wenn sie kein Oel als Salbe benützten und weder nach vorn noch nach rechts ausspieen (bell. Jud. 2 123 147). Ihrer besonderen sittlichen Auffassung entsprach es, dass sie keine Sklaven hatten (Philo quod omn. 12; Jos. antt. 18 21) und dass sie, deren Leben sonst durch die von ihnen gewählten Obern bestimmt war, aus eigenem Antrieb jedermann helfen durften, nur nicht den eigenen Verwandten (bell. Jud. 2 134).

IV. Die Essener bilden eine Art Ordensgemeinschaft. Solche Ordensgemeinschaften begegnen uns schon in altisraelitischer Zeit: die Propheten, die dem Saul vom Hügel Gottes entgegenkommen und die sich durch allerlei Musik in eine künstliche Begeisterung versetzen (I Sam 10 5 6), die Rechabiter, die weder Wein noch Met tranken, keinen Ackerbau trieben und keine festen Häuser hatten, aber mindestens zwei Jahrhunderte hindurch ihre Eigenart erhielten (II Kön 10 15—17 Jer 35). Das sind ähnliche Erscheinungen früherer Zeit. Die Essener lassen sich auf keine dieser Erscheinungen zurückführen; von Musik ist bei ihnen keine Rede; dass sie Fleisch und Wein vermieden hätten, sagt nur eine späte, unglaubwürdige Ueberlieferung (Hieron. adv. Jovin. 2 14 mit falscher Berufung auf Philo). Aber Philo nennt ihre Gesetzeserklärung altertümlich (quod omn. 12: ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει); er scheint die Gemeinschaft für eine un-

mittelbare Einrichtung des Mose zu halten (bei Euseb: μυρίους — ὁ νομοθέτης ἤλειψεν ἐπὶ κοινωνίαν, οἳ καλοῦνται Ἐσσαῖοι). Josephus nennt ihr an die Sonne gerichtetes Morgengebet von den Vätern ererbt (bell. Jud. 2 128 πατρίους-εὐχάς); ihre Schriften sind ihm τὰ τῶν παλαιῶν συντάγματα (bell. Jud. 2 136); Plinius ist überzeugt eine Jahrtausende alte Gemeinschaft zu beschreiben (per saeculorum milia — gens aeterna). Das wird immerhin so viel Gewicht haben, dass man die Gemeinschaft nicht auf griechisch-philosophische Einflüsse zurückführen darf; das griechische Wesen wird in Palästina noch in neutestamentlicher Zeit als modern empfunden. Schon Josephus regte den Vergleich mit den Pythagoreern an (antt. 15 371); ebenso erklärt er die Pharisäer für die jüdischen Stoiker (vita 12); das sind Ausdrücke, mit denen er seine griechischen Leser rasch orientieren will. Aber die Essener sind eine streng religiöse, keine irgendwie wissenschaftlich arbeitende Gemeinschaft; auch ihre Schriften über die Kraft der Wurzeln und Steine sind eher als Zauberschriften, denn als wissenschaftliche Abhandlungen vorzustellen. Den Essenern fehlt die von Philo hochgeschätzte und deshalb in seinem Bericht gewiss nicht zufällig übergangene pythagoreische Zahlenlehre. Was sie mit den Pythagoreern gemein haben, dürfte eher auf gemeinsame orientalische Wurzeln zurückgehen. Manches im Essenertum weist auf einen Sonnendienst hin, der sich mit dem streng gesetzlichen Judentum der Gemeinschaft schlecht verträgt: das Morgengebet an die Sonne, die Sorge, die Strahlen des Gottes bei der natürlichen Entleerung zu verletzen (doch s. Dt 23 13—15), vielleicht auch die weisse Kleidung, die Scheu nach rechts oder vorwärts auszuspeien. Die apokalyptischen Träumereien über die Namen der Engel, die Orte im Jenseits, die Zauber- und Wahrsagekunde dürften eher auf babylonische als auf griechische Einflüsse zurückzuführen sein; nur haben dieselben babylonischen Einflüsse seit der persischen Zeit auch auf die Griechen stark eingewirkt. Auch die Geringschätzung der Frau und die Meidung der Geschlechtsgemeinschaft lässt keinen sicheren Schluss auf die Herkunft der essenischen Anschauungen zu. Wenn ähnliche Gedankenreihen wie in dieser Gemeinschaft bald auch in den Christengemeinden Geltung gewinnen wollten (die Irrlehrer des Kolosserbriefs und der Pastoralbriefe), so sieht man daraus, wie verbreitet Dämonenglaube und Askese damals im ganzen Osten des römischen

Reiches waren. Die Verschiedenheiten der Berichte über die Essener werden auf verschiedene Beobachtung zurückgehen. Plinius beschreibt Essener im Westen des Toten Meeres; Josephus und Philo mögen anderswo ihr Material gesammelt haben. Der Name Essener wird von SCHÜRER nach EWALD, HITZIG, LUCIUS u. a. auf חָסָא fromm zurückgeführt, das im Plural st. abs. חֲסִין und st. emph. חֲסִיָּא hat. Aber mindestens ebenso wahrscheinlich ist die Herleitung des Namens von חָזָה schauen; das Wort חֹזֶה Seher kommt ja besonders in den späteren Schriften des A. T. gar häufig vor (z. B. I Chr 29 29 II 9 29 12 15 19 2 29 30 33 19 35 15); im Aramäischen steht dafür חָזֵה, pl. חָזַיִן (Dan 2 31 34 3 27 5 23). Dazu passt ausgezeichnet die Wortspielerei des Philo, der in seinen beiden Darstellungen den Namen von dem griechischen ὅσιος ableiten möchte. So haben das Wort auch die alten Lexikographen Hesychius und Suidas, von den Neueren HILGENFELD gedeutet. Zu der Umbildung von חָזֶה in Ἐσσαῖος vgl. bei Jos. antt. 3 163 218 ἐσσήν = חִשֵּׁן. War nämlich die Weissagung auch nicht die Hauptbeschäftigung der Essener, so war das doch eine besonders an ihnen geschätzte Gabe, die leicht der ganzen Gemeinschaft den Namen geben konnte. Eine offene Frage ist, ob ein Ort Ἔσσα irgendwo existiert hat. Josephus nennt einen Feldherrn Ἰωάννης ὁ Ἐσσαῖος neben Νίγερ ὁ Περαίτης und ὁ Βαβυλώνιος Σίλας (bell. Jud. 2 567 3 11 19). Ein Mann der Ordensgemeinschaft konnte aber nicht Feldherr sein, da der Orden den Krieg verabscheute (Philo quod omn. 12). Bei Josephus wird auch antt. 13 393 ein Ort Essa als feste Stadt jenseits des Jordans erwähnt; dafür steht freilich bell. Jud. 1 104 Gerasa. Der Name des Essenertors in Jerusalem (Jos. bell. Jud. 5 145) kann verschieden gedeutet werden.

Viertes Kapitel.

Der Hohe Rat zu Jerusalem.

§ 27. Gerusia und Synedrium.

WELLHAUSEN, Isr. und jüd. Geschichte 1894, S. 235—238, GUTHE, Gesch. d. V. Israel, § 79, SCHÜRER II 189—197.

I. Ein oberstes Gericht in Jerusalem ist schon Dt 17 8—13 vorausgesetzt. Es sollte aus den Priestern und wie es scheint einem, den Prozess leitenden Richter bestehen. Alle Regierungs-

gewalt liegt noch in der Hand des Königs. Anders ist es in der persischen Zeit. Esr 5 5 9 leiten die Aeltesten der Juden den Tempelbau; an sie wenden sich deshalb die persischen Beamten; sie gelten als die Führer. Noch deutlicher erscheinen die Aeltesten als geschlossene Korporation in dem 6 3ff. mitgeteilten königlichen Ausschreiben. v. 7 werden die persischen Beamten angewiesen, den Bau des Tempels nicht zu hemmen, der durch den jüdischen Statthalter und die Aeltesten ausgeführt wird. Hier ist offenbar die Aeltestenversammlung (שִׂבֵּי יְהוּדָיֵא) die beratende Behörde des Statthalters (פַּחַת יְהוּדָיֵא). So heisst es denn auch v. 14, dass die Aeltesten den Tempel bauen. — In spätere Zeit führt Esr 10 8. Hier wird auf Esras Wunsch die ganze Gemeinde nach Jerusalem entboten mit der Strafandrohung: „wer nicht in drei Tagen kommt nach dem Schluss der Beamten und Aeltesten (בַּעֲצַת הַשָּׂרִים וְהַזְּקֵנִים), dessen ganze Habe soll gebannt sein, und er soll ausgeschieden sein aus der Gemeinde der Gola.“ Nur eine mit amtlichen Befugnissen ausgestattete Behörde kann so sprechen. Aus den Stellen des Buchs Nehemia über die Edeln und Vorsteher (2 16 4 8 13 7 5) lässt sich etwas Sicheres über die Stellung dieser Männer nicht entnehmen; 5 7 scheint Nehemia die Volksgemeinde gegenüber den Edeln und Vorstehern, die einen falschen Weg eingeschlagen haben, aufzubieten. Ob aber die täglich am Tisch des Statthalters Nehemia auf dessen Kosten speisenden Hundertfünfzig סְגָנִים (Neh 5 17) mit den die Regierung führenden Aeltesten des Esrabuches gleichzusetzen sind, ist recht fraglich.

II. In griechischer Zeit hören wir mehrfach von der Gerusia zu Jerusalem. Als Antiochus III. nach dem Sieg über den ägyptischen Feldherrn Skopas 198 v. Chr. gegen Jerusalem heranzog, nahm ihn die Jerusalemer Bevölkerung festlich auf, indem sie ihm mit ihrer Adelsversammlung entgegenging (μετὰ τῆς γερουσίας Jos. antt. 12 138). Dafür befreite Antiochus die Gerusia, die Priester, Schriftgelehrten des Tempels und Tempelsänger von Abgaben (Jos. antt. 12 142). Bei Antiochus IV. beklagt sich nach II Makk 4 44 die Gerusia über den vom König eingesetzten tempelräuberischen Hohenpriester Menelaus; der hasmonäische Hohepriester Jonathan berät mit den „Aeltesten des Volkes“ über neue Befestigungen (I Makk 12 35 36). Der syrische König schreibt II Makk 11 27 nur an die Gerusia, I Makk 13 36 an den Hohenpriester und die Aeltesten. Mehrfach werden aber neben

den Aeltesten (Israels, des Landes) auch die Priester genannt[1]; bei der wichtigen Staatshandlung, von der I Makk 14 28 berichtet wird, sind an der συναγωγὴ μεγάλη auch noch die ἄρχοντες ἔθνους beteiligt. Unter Johannes Hyrkan und seinen zwei Söhnen wird die Gerusia nicht erwähnt. Erst beim Tode Alexandras hören wir wieder von den Aeltesten; sie holen sich mit dem Hohenpriester Hyrkan bei der sterbenden Königin Rat (Jos. antt. 13 428). Dass der Ausdruck חבר היהודים auf den Hasmonäermünzen sich nicht auf die Gerusia bezieht, ist S. 109 f. gezeigt worden.

III. Der Prokonsul Gabinius schuf nun während seiner Verwaltung Syriens (57—55 v. Chr.) auch in Palästina ganz neue Zustände. Darüber berichtet Jos. antt. 14 90 91 bell. Jud. 1 169 170. An Hyrkan II. überträgt Gabinius die Sorge um das Heiligtum; der Hohepriester soll nur religiöse Aufgaben haben. Dann richtet Gabinius fünf Synedrien oder Synoden ein und teilt das Volk in gleiche Teile: ein Verwaltungsmittelpunkt war Jerusalem, ein anderer Gadara, ein dritter Amathus, ein vierter Jericho, ein fünfter Sepphoris in Galiläa. Unter Gadara ist hier aber wohl nicht die hellenistische Stadt des Ostjordanlandes, sondern das auch sonst so genannte Gazara in Judäa gemeint (Schürer I 339 5). Josephus meint, diese Aenderung habe den Uebergang von der Alleinherrschaft (δυναστεία, ἡ ἐξ ἑνὸς ἐπικράτεια) zur Adelsherrschaft (ἀριστοκρατία) bedeutet. σύνοδος oder συνέδριον ist die regelmässige Uebersetzung des lateinischen conventus; es ist der technische Ausdruck für den unteren Verwaltungs- und Gerichtssprengel. Wenn aber Josephus den Charakter der neuen Regierung als ἀριστοκρατία bezeichnet, so denkt er deutlich an eine Selbstverwaltung der einzelnen Bezirke, ähnlich der Verwaltung der Bezirke Makedoniens[2]. Später verstand man im Volksmund in Judäa unter συνέδριον einen Gerichtshof (Mk 13 9 Mt 10 17). Ueber die Tätigkeit der fünf Synedrien des Gabinius erfahren wir nichts.

IV. Im Jahr 47 v. Chr. ernennt Cäsar Hyrkan II. wieder zum Ethnarchen der Juden und gibt ihm alle herkömmlichen

---

[1] I Makk 11 23 12 6 14 20 28.

[2] Vgl. Liv. 45 32: quod ad statum Macedoniae pertinebat, senatores quos synedros vocant legendos esse, quorum consilio respublica administraretur.

Rechte des Hohenpriesters zurück[1]. Infolgedessen fordert Hyrkan II. den jungen Herodes wegen der Tötung des Bandenführers Hiskia in Galiläa vor sein Gericht, das Synedrium in Jerusalem[2]. Die Mitglieder dieses Synedriums wurden nun freilich samt Hyrkan II., nur mit Ausnahme des einen pharisäischen Schriftgelehrten Schemaja (Samäas), später von Herodes hingerichtet (Jos. antt. 14 175). Aber die Einrichtung eines Synedriums als des Rates und Gerichtes des regierenden Hohenpriesters blieb trotz aller politischen Wirren in Judäa bis zum römischen Krieg bestehen: innerjüdische Streitigkeiten entscheidet das Synedrium von Jerusalem unter Vorsitz des Hohenpriesters.

§ 28. Einrichtung und Befugnisse des Grossen Synedriums.

A. Kuenen, Ueber die Zusammensetzung des Sanhedrin (Gesammelte Abhandlungen, übersetzt v. Budde 1894 S. 49—81), Schürer II 197—214.

I. Die alte Adelsversammlung von Jerusalem, der einst Antiochus III. Steuerfreiheit gegeben hatte, hatte zweifellos schon bei dem Aufkommen des hasmonäischen Herrscherhauses eine gründliche Umgestaltung erfahren; sie hatte die eigene Regierungsgewalt verloren und war zum Rate des Herrschers herabgesunken. Der Kampf des Johannes Hyrkan und seiner Söhne gegen die Pharisäer und die Herrschaft der Pharisäer unter Alexandra zeigte sich naturgemäss zunächst in der Zusammensetzung des Hohen Rates. Dabei dürfte das schriftgelehrte Element mehr und mehr in den Vordergrund getreten sein. Schon Antiochus III. nennt die Schriftgelehrten des Heiligtums neben der Gerusia (Jos. antt. 12 142); aber da werden auch die Tempelsänger erwähnt: auf eine Teilnahme dieser Schriftgelehrten an der Regierung lässt sich nicht schliessen. Dagegen erklärt Johannes Hyrkan den pharisäischen Schriftgelehrten unmittelbar, ehe er mit ihnen bricht, sie wüssten, dass er alles nach ihrem Wohlgefallen tun wolle (Jos. antt. 13 289), sie sind also bisher seine Ratgeber. Es scheint auch, dass er ihren Satzungen bis dahin Rechtsgültigkeit zuerkannte (Jos. antt. 13 296). Nun werden diese Ratgeber entfernt und bleiben auch unter Aristobul und Alexander Janai von der Regierung ausgeschlossen; da-

[1] Jos. antt. 14 194 195 196 199. [2] Jos. antt. 14 168 171 172 175 177 180.

gegen kommen unter Alexandra die Pharisäer an das Ruder, und die einflussreichen Männer der Gegenpartei werden zur Seite gestellt (Jos. antt. 13 411 417). Die „Aeltesten der Juden", die mit Hyrkan von der sterbenden Alexandra Rat holen wollen, sind zweifellos Pharisäer (Jos. antt. 14 428). In den folgenden Streitigkeiten vertreten Aristobul II. und seine Söhne, Alexander und Antigonus, die sadduzäische Ueberlieferung; ihre Ratgeber dürften Sadduzäer gewesen sein; dagegen blieb Hyrkan II. der pharisäischen Richtung getreu, die unter der Herrschaft seiner Mutter gegolten hatte: der Pharisäer Schemaja (Samäas) kommt unter ihm als Mitglied des Synedriums zu hervorragender Geltung (S. 196, 205), er scheint aber auch nach dem Sturze Hyrkans im Synedrium des Antigonus geblieben zu sein. Herodes tötete nach der Eroberung Jerusalems die 45 ersten Männer der Partei des Antigonus (Jos. antt. 15 6); damit werden die sadduzäischen Ratgeber dieses Königs gemeint sein. Die Pharisäer, deren Führer Polio und Samäas die Uebergabe der Stadt gefordert hatten (Jos. antt. 15 3), wurden damals verschont; unter den „Schuldigsten", die Herodes später hinrichten liess, weil sie von seiner Schwägerin das Bussgeld für ihre Eidesverweigerung genommen hatten (Jos. antt. 17 44), dürften aber die anfangs von Herodes geschützten pharisäischen Mitglieder des Hohen Rates gemeint sein: denn nach Jos. antt. 14 155 hat Herodes im Lauf seiner Regierung alle Mitglieder des alten Synedriums hinrichten lassen. Man wird annehmen dürfen, dass ihre Zahl ohne den Hohenpriester 70 betrug (Sanhedrin 1 6 nach Num 11 16). Dann hatte Antigonus seiner Partei mit 46 Stimmen eine Mehrheit von zwei Dritteln vor den Pharisäern gesichert. Wie weit nun unter der Regierung des Herodes überhaupt ein Hoher Rat bestanden hat, lässt sich nicht mehr sagen. Eins aber ist sicher: seit der Regierung des Herodes ist das Synedrium nicht einmal mehr der Rat des Herrschers wie unter den hasmonäischen Fürsten, sondern eine dem Hohenpriester beigegebene Behörde, der Hohepriester selbst aber wird von dem Herrscher Judäas ernannt. Aus dem ursprünglich freien, das Volk selbständig regierenden Senat ist eine Versammlung mit sehr beschränkten Befugnissen geworden.

II. Der Name Synedrion begegnet uns im N. T. (Evangelien und Apostelgeschichte) und bei Josephus als Name der höchsten innerjüdischen Rats- und Gerichtsversammlung in der Zeit

nach Herodes I.[1] Den Vorsitz in dieser Versammlung führt der regierende Hohepriester: so im Prozess Jesu (Mk 14 55 60), im Prozess der Apostel (Act 5 21 27), im Prozess des Stephanus (Act 7 1), im Prozess des Paulus (Act 23 2), auch im Prozess des Bruders Jesu, Jakobus (Jos. antt. 20 200). Die Tradition der Mischna (Chagiga 2 2) behauptet also fälschlich, ein Schriftgelehrter habe den Vorsitz regelmässig geführt. Allerdings scheint aus dem Prozess des Paulus (Act 23 3) hervorzugehen, dass man den Hohenpriester nicht sofort als den Vorsitzenden dieser Versammlung zu erkennen vermochte. — Dementsprechend beruft auch der Hohepriester regelrecht das Synedrium, vgl. Act 5 21: ὁ ἀρχιερεὺς καὶ οἱ σὺν αὐτῷ συνεκάλεσαν τὸ συνέδριον (der Hohepriester gibt den Befehl, seine Leute besorgen das Weitere). Auch wenn ein anderer in aussergewöhnlicher Weise eine Sitzung des Synedriums anordnet, ist das wohl durch Vermittlung des Hohenpriesters geschehen. Es entspricht nämlich der untergeordneten Stellung des Hohenpriesters der späteren Zeit, dass sogar der Militärtribun von Jerusalem eine Sitzung des Synedriums anordnen kann (Act 22 30), wie viel mehr der Herodianer, in dessen Hand Einsetzung und Absetzung des Hohenpriesters lag und auf dessen Wunsch das Synedrium sogar die in Gleichheit der Kleidung ausgedrückte Gleichstellung der levitischen Tempelsänger mit den aaronidischen Priestern beschliessen musste (Jos. antt. 20 216). Dagegen darf man aus Jos. antt. 20 202 wohl nicht entnehmen, dass auch nur in den letzten Zeiten vor Ausbruch des römischen Krieges der Hohepriester das Synedrium nicht einberufen durfte, wenn es der Statthalter nicht besonders erlaubte. Josephus will wahrscheinlich nichts anderes sagen, als was wir auch Joh 19 31 lesen: ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα — über Leben und Tod durfte nur der Statthalter entscheiden. — Die Mitglieder des Synedriums waren nun nach Mk 14 53 55 πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ γραμματεῖς. Dieselbe Dreiteilung findet sich noch Mt 16 21 27 41 Mk 8 31 11 27 14 43 15 1 Lk 9 22 20 1 22 66. Ein etwas anderer Ausdruck ist es, wenn Lk 22 66 τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ mit Hohenpriestern und Schriftgelehrten das Synedrium bildet; eine andere Vorstellung scheint vorzuliegen, wenn Act 5 21 der Hohepriester τὸ συνέδριον καὶ πᾶσαν

[1] Mt 5 22 Mk 13 9 14 55 15 1 Lk 22 66 Joh 11 47 Act 4 15 5 21 27 34 41 6 12 15 22 30 23 1 6 15 20 28 24 20 — Jos. antt. 20 200 202 216 vita 62.

τὴν γερουσίαν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ einberuft. Hier scheint die Apostelgeschichte vorauszusetzen, dass es ein weiteres und ein engeres Synedrium des Hohenpriesters gab; zu dem engeren gehörten dann nur die Hohenpriester und Schriftgelehrten. Dazu passt, dass nach Mk 11 18 14 1 die vorbereitenden Schritte zur Verhaftung Jesu durch Hohepriester und Schriftgelehrte getan werden; erst bei der Ausführung sind auch die Aeltesten tätig. Freilich werden Lk 22 66 gerade Hohepriester und Schriftgelehrte als τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ bezeichnet; man steht hier also einem schwankenden Sprachgebrauch gegenüber. Die Zahl der Mitglieder des Synedriums betrug nach einstimmiger Ueberlieferung 70 (Jos. bell. Jud. 4 341 οἱ ἑβδομήκοντα; Sanhedrin 1 6: 71, nämlich mit dem Vorsitzenden, in neutestamentlicher Zeit dem Hohenpriester). Tatsächlich ist Num 11 16 17 wohl als gesetzliche Grundlage der Einsetzung eines solchen Beirates, ursprünglich des Herrschers, zu verstehen [1].

III. Bei Josephus ist mehrfach von der βουλή in Jerusalem die Rede. Gessius Florus beruft die Hohenpriester und die βουλή zu sich, um über die Aufrechterhaltung der Ordnung in Jerusalem mit ihnen zu sprechen (bell. Jud. 2 331). Bald nachher begrüssen den Agrippa II. die Hohenpriester mit den Machthabern und der Rat (οἵτε ἀρχιερεῖς ἅμα τοῖς δυνατοῖς καὶ ἡ βουλή bell. Jud. 2 336). Die Beamten und die Ratsherrn (οἵτε ἄρχοντες καὶ βουλευταί) verteilen sich dann auf die Dörfer, um den Tribut einzusammeln (bell. Jud. 2 405). Später (bell. Jud. 5 532) wird ὁ γραμματεὺς τῆς βουλῆς erwähnt. Kaiser Claudius richtet einen Erlass an Archonten, Bule und Demos von Jerusalem, sowie an das ganze Volk der Juden (antt. 20 11). Das Rathaus (βουλὴ βουλευτήριον bell. Jud. 5 144 6 354) lag zwischen dem im Osten der Oberstadt liegenden Xystusplatz und der Westmauer des Heiligtums, also bei dem Tyropöon (bell. Jud. 5 144). — Es ist nun sehr fraglich, ob diese βουλή mit dem Synedrium gleichzusetzen ist. Dagegen spricht, dass bell. 2 336 die Hohenpriester mit den Machthabern eine zusammengehörige Gruppe darstellen, der die βουλή als zweite gegenübersteht. Die erste Gruppe wird das Synedrium sein. Ferner ist das Einsammeln des Tributs in den Dörfern auch in aufgeregter Zeit schwerlich von den Mitgliedern des

[1] Ueber die Hohenpriester neben dem regierenden Hohenpriester s. S. 164 f.

Hohen Rates persönlich besorgt worden (bell. Jud. 2 405). Vollends fällt der Titel ὁ γραμματεὺς τῆς βουλῆς bei einer Gemeinschaft auf, die nach den neutestamentlichen Stellen etwa zu einem Drittel aus γραμματεῖς bestand. Dazu kommt, dass nach Mk 15 43 Lk 23 50 Joseph von Arimathäa ein βουλευτής war. Mk 14 64 Lk 22 70 71 wird ausdrücklich gesagt, dass Jesus im Hohen Rat einstimmig verurteilt wurde: trotzdem wird Joseph Mk 15 43 bezeichnet als einer ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, und Lk 23 51 wird geradezu erklärt: „Dieser hatte nicht mit ihrem Rat und Tun übereingestimmt." Es ist schwer anzunehmen, dass dieser Joseph von Arimathäa ein Mitglied des Hohen Rates war und selbst Jesus mitverurteilt hatte. Endlich fand die Verhandlung über Jesus sicher im Hause des Hohenpriesters statt (Mk 14 53 54); die Mischna nennt als Versammlungsort des Synedriums eine Halle des inneren Vorhofs[1]: von einem zwischen Oberstadt und Tempelberg gelegenen eigenen Raum des Hohen Rates weiss weder die neutestamentliche noch die talmudische Ueberlieferung. Man wird also unter der βουλή bzw. den βουλευταί eine städtische Behörde mit ihren Beamten zu verstehen haben, deren Machtgebiet sich wohl auf die Jerusalem zugehörigen Dörfer, aber auf keine weiteren Städte erstreckte. Mit dem Synedrium des Hohenpriesters konnte sich die βουλή nicht vergleichen.

IV. Das Synedrium war die Regierung des Hohenpriesters: soweit seine Befugnisse reichten, soweit konnte auch das Synedrium gültige Beschlüsse fassen. Von einer politischen Regierungsgewalt des Hohenpriesters war freilich seit der Thronbesteigung des Herodes nicht mehr die Rede. Alle königlichen Vorrechte hatte Herodes an sich genommen und ebenso hielten es seine Söhne. Als über Judäa und Samaria ein römischer Ritter Prokurator wurde, empfanden die Juden das immerhin als eine Art Befreiung, weil der Prokurator die innere Verwaltung des Landes ihnen in ganz anderer Weise überliess, als die Herodianer das getan hatten. Das sagt Josephus ausdrücklich (antt. 20 251); er meint, nach dem Abgang des Archelaus sei die jüdische Verfassung aristokratisch geworden, die Vorsteherschaft über das Volk habe der Hohepriester gehabt: — die Stellung des kaiserlichen Prokurators kann er für den Augenblick ganz ausser

[1] לִשְׁכַּת הַגָּזִית Sanhedrin 11 2 Middot 5 4 Pea 2 6 Edujot 7 4.

Betracht lassen. Trotzdem zeigt der Prozess Jesu, dass ein Todesurteil vom Synedrium nicht rechtsgültig gefällt werden durfte. Jesus wird vom Synedrium zwar verurteilt (Mk 14 64), aber nachher bei dem Prokurator erst wieder verklagt (Mk 15 1—5). Bei Joh 19 31 erklären die Juden geradezu: wir haben nicht das Recht, jemand zu töten. Nun wird ja eine Klage des Synedriums über einen Juden vom Prokurator schon aus Klugheit in den meisten Fällen berücksichtigt worden sein. In einem bestimmten Fall hatten die Römer selbst die Verletzung der heiligen Sitte der Juden mit dem Tode bedroht; die Warnungssäulen um den inneren Vorhof, die das Betreten des heiligen Raumes durch Heiden als todeswürdiges Verbrechen bezeichneten, sprachen ein durch die Römer genehmigtes Recht aus (s. S. 152 f.). Auch in diesem Fall hatte aber nach Joh 19 31 nicht etwa das Synedrium, sondern der Statthalter auf Grund des bestehenden Rechtes das Todesurteil auszusprechen und vollziehen zu lassen. Aber nicht immer konnte die römische Behörde sich durch dieselben Gründe bestimmen lassen wie das jüdische Synedrium. So war es im Fall Jesu. Das Synedrium verurteilt Jesus wegen Gotteslästerung, weil er sich den Messias, den Sohn Gottes, genannt hat (Mk 14 64); aber es erwartet nicht, dass auch Pilatus ihn deshalb verurteile. Für Pilatus macht man eine andere Anklage zurecht (συμβούλιον ποιήσαντες Mk 15 1). Jesus wird als βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (Mk 15 2 12 26) verklagt. Nur als politischer Verbrecher kann Jesus neben Barabbas gestellt werden (Mk 15 7—15). Die tumultuarische Art der Hinrichtung, wie sie bei Stephanus stattfand, war eine Abwehr des Umwegs über den Prokurator (Act 7 57 58). Solche tumultuarische Steinigungen, eine Art Volksjustiz, kamen auch sonst vor[1]. Zweimal werden von der Apostelgeschichte Mordanschläge berichtet, durch die der Prozess des Paulus kürzer gemacht werden soll (Act 23 14 15 25 3). Dass das Synedrium selbst auf solche Mordanschläge eingeht, wie es an der Steinigung des Stephanus unmittelbar beteiligt ist, kann die Achtung vor dieser Behörde nicht eben steigern. Auch die von Josephus erzählte Hinrichtung des Bruders Jesu, Jakobus, und seiner Genossen (antt. 20 200) gehört in dieselbe Reihe. Aber selbst ein junger Eiferer, wie Paulus als Jude es war, schrak vor solcher eigenmächtigen Rechtsübung nicht zurück, wenn sie von den

[1] II Kor 11 25 ἅπαξ ἐλιθάσθην, vgl. Act 14 19; Act 5 26 Joh 8 5 59 10 31.

heiligsten Personen seines Volkes ausging (Act 26 10): er sah in dem Rechte Roms eine Anmassung.

V. Ein eigentümliches Interesse bietet der Prozess des Paulus, sofern in ihm ein Kompetenzkonflikt zwischen Prokurator und Synedrium vorliegt. Das tritt in dem kürzeren Texte der Apostelgeschichte hauptsächlich in dem Abschnitt 25 1—12 hervor; in der ausführlicheren Textgestalt des cod. D ist es auch 24 6 7 deutlich ausgesprochen. Die Juden fordern Paulus vor ihr Gericht nach Jerusalem (25 3; 24 6 D); der Prokurator Festus will zuerst darauf überhaupt nicht eingehen (25 5); hernach will er den Juden so weit entgegenkommen, dass der Prozess in Jerusalem, aber doch von ihm selbst geführt werden soll (25 9). Die Juden sind hier der Ansicht, dass der Prozess des Paulus innerjüdische Fragen betreffe, die sie allein zu entscheiden haben. Es ist nun zweifellos, dass die Römer den Juden in innerjüdischen Fragen überall eine gewisse Gerichtsbarkeit zuerkannten, also natürlich auch in Jerusalem[1]. Nun verlangte das mosaische Gesetz für bestimmte Fälle eine Ueberführung des Verbrechers nach Jerusalem (Dt 17 8—13 Sanhedrin 11 4). Tatsächlich geht Paulus Act 9 2 zum Hohenpriester und erhält von ihm Schreiben an die Synagogen in dem fernen, unter römischer Garantie freien Damaskus, um etwaige Christen von dort zur Aburteilung nach Jerusalem bringen zu können. Wenn der Hohepriester solche Vollmacht ausstellte, so musste er bestimmt wissen, dass die in seinem Namen Verhafteten nicht den Schutz der römischen Behörden fänden. Paulus erzählt ruhig dem Prokurator Festus von dieser Sendung: damit beschuldigt er niemand (Act 26 12). Nun steht in dem Ehrendekret Cäsars für Hyrkan II. vom Jahr 47 der Satz: ἂν δὲ μεταξὺ γένηταί τις ζήτησις περὶ τῆς Ἰουδαίων ἀγωγῆς, ἀρέσκει μοι κρίσιν γίνεσθαι παρ' αὐτοῖς (nämlich Hyrkan und seinen Erben Jos. antt. 14 195). Sollen Streitfragen über jüdische Lebensführung bei dem Hohenpriester Erledigung finden, so muss er auch das Recht haben, abtrünnige Juden vor sein Gericht zu fordern. Auf dieses Edikt Cäsars konnte er sich also in Fällen wie dem der ersten Christen be-

[1] Act 18 14 15 das Urteil des Gallio; II Kor 11 24: fünfmal empfing Paulus von Juden die 39 Schläge; Jos. antt. 14 235 260 wird den Juden von Sardes ein eigener Platz für ihre Gerichtshandlungen und das Recht, Streitigkeiten untereinander zu schlichten, zugewiesen.

rufen; auch im Prozess des Paulus handelt es sich um eine ζήτησις περὶ Ἰουδαίων ἀγωγῆς. Man könnte höchstens fragen, ob der Hohepriester das Recht hatte, sich in dieser Beziehung als den rechtmässigen Erben Hyrkans II. zu betrachten. Die römischen Prokuratoren neben ihm konnten natürlich nicht das Recht für sich beanspruchen, in Fragen jüdischen Lebens die entscheidende Instanz zu sein. Aber den Römern galten Herodes und seine Söhne als echte Juden, und sie waren wenigstens 37 v. bis 6 n. Chr. und wieder von 40 n. Chr. ab den Hohenpriestern übergeordnet. So wird uns denn auch von Jos. bell. Jud. 1 474 ganz bestimmt mitgeteilt, Augustus habe dem Herodes ein Recht gegeben, das er keinem andern König zugestand, nämlich das Recht, die vor ihm Geflohenen auch aus einer ihm nicht gehörigen Stadt wegführen zu lassen[1]. Es ist das die Befugnis, die Hyrkan II. von Cäsar zuerkannt worden war, und diese übt auch der Hohepriester im Jahr 31 n. Chr. aus, wenn er Paulus beauftragt, Juden aus Damaskus nach Jerusalem zu bringen. Das Hyrkan II. zugestandene Recht, in Fragen jüdischer Lebensführung die entscheidende Instanz zu sein, war aber nur die Erweiterung eines schon dem Makkabäer Simon von Rom zugebilligten Rechtes, die aus Palästina entflohenen Verderber (λοιμοί) zur Aburteilung nach Jerusalem zu fordern. Schürer II 206 63 meint freilich, „dass der römische Senat, wenn er einst im Jahr 139 v. Chr. von den auswärtigen Königen und Staaten die Auslieferung jüdischer Verbrecher (λοιμοί) an den jüdischen Hohenpriester gefordert hat (I Makk 15 21), selbstverständlich nicht auch sich zum Gleichen verpflichtet hat". Ueber das, was selbstverständlich ist, kann man verschiedener Meinung sein: aber Act 24 5 fordert der römische Advokat Tertullus Paulus als einen λοιμός vor das Gericht des Hohenpriesters (24 6 D, vgl. 25 3): genau nach dem Wortlaut von I Makk 15 21. Vgl. Ztschr. f. KG XIV 1894, S. 495—502.

In Ausübung des Rechtes, überall einzugreifen, wo die jüdische Lebensführung in Frage kam, hat schon Hyrkan II. seine Fürsprache für die Juden Kleinasiens geltend gemacht und ihnen Militärfreiheit erwirkt mit Rücksicht auf die jüdischen Forderungen der Sabbatruhe und der Reinheit der Speisen (Jos. antt.

[1] Οὐδενὶ γὰς βασιλέων Καῖσαρ τοσαύτην ἔδωκεν ἐξουσίαν ὡς τε τὸν ἀπ' αὐτοῦ φυγόντα καὶ μὴ προσηκούσης πόλεως ἐξαγαγεῖν.

14 223—227 241—243). Ebenso konnte Herodes I. in feierlicher Volksversammlung zu Jerusalem rühmen, dass alle Juden der Provinz Asia durch seine Vermittlung unbeschwert leben könnten Jos. antt. 16 62 63. Aus diesem Recht konnte aber auch die Befugnis hergeleitet werden, da und dort zu prüfen, ob die jüdischen Satzungen innegehalten würden. Zu Jesus kommen an den See Gennesaret Schriftgelehrte aus Jerusalem, die ihn darüber zur Rede stellen, dass seine Jünger die Satzungen der Aeltesten (πρεσβύτεροι = γερουσία) nicht befolgen (Mk 3 22 7 1—23); ebenso lässt das Johannesevangelium 1 19—28 eine ähnliche Gesandtschaft zu dem Täufer nach Peräa kommen. Aber dieses ganze Recht des Hohenpriesters und seines Synedriums ist ihm natürlich von den Römern nur bestätigt worden, weil es im jüdischen Glauben selbst begründet war (Dt 17 8—13).

VI. Die Strafgewalt des Hohenpriesters über die Juden wurde römischerseits überall anerkannt, nur aber wohl nirgends, auch nicht in Judäa, unmittelbar unterstützt. Es ist nicht glaublich, dass der römische Militärtribun mit seiner Kohorte bei der Gefangennahme Jesu beteiligt gewesen sei (Joh 18 3 12). Nach Mk 14 43 bot das Synedrium zu diesem Zweck nur einen ὄχλος μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων auf. Act 4 1 5 26 handelt der Tempelhauptmann (στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ S. 161) im Auftrag des Synedriums. Act 8 3 26 10 11 ist es der junge Eiferer Saulus, der im Namen des Synedriums viele gefangen setzt, zum Abschwören ihres nach seiner Meinung falschen Glaubens zwingt oder aber zum Tode verurteilen lässt. Mehrfach ist von Amtsdienern des Synedriums die Rede[1]. — Was die Form der Gerichtsverhandlung betrifft, so sassen die Richter (Act 6 15 23 3); der Angeklagte, die Zeugen, die Redenden standen[2]. Der Tatbestand, auf Grund dessen eine Verurteilung erfolgen konnte, musste mindestens durch zwei übereinstimmende Zeugenaussagen festgestellt sein (Mk 14 59). Im Fall Jesu bewirkt der Hohepriester in Ermanglung solcher Zeugen eine strafbare Aussage des Angeklagten vor dem Hohen Rate selbst.

[1] Mk 14 63 Act 5 22 26 Joh 7 32 45 46 18 3 12 18 22 19 6.
[2] Mk 14 57 60 Act 4 7 5 27 34 6 13 23 9.

Fünftes Kapitel.

Das Judentum ausserhalb Palästinas.

§ 29. Die jüdische Diaspora.

Mommsen, Röm. Geschichte V 489—499, Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums S. 1—12, Schürer III 1—102.

I. Das jüdische Volk gewährt schon im Altertum das merkwürdige Schauspiel einer seiner Heimat im wesentlichen entfremdeten und doch mit starkem Bewusstsein ihrer Eigenart auftretenden Nation. Die jüdische Gemeinde, die sich seit der Rückkehr unter Cyrus um den Tempel von Jerusalem schart, hatte das Bewusstsein, die Vertreterin eines viel grösseren Volkes zu sein, das im persischen Reich in allen 127 Provinzen von Indien bis Aethiopien[1] zerstreut wohnte. Daran änderte die Eroberung des Perserreiches durch Alexander und die Teilung seines Reiches durch die Diadochen nur insofern etwas, als die Juden nun auch nach Westen freie Bahn fanden und sich ebenso in der griechischen Welt einnisteten, wie sie sich früher in der babylonisch-persischen Welt eingenistet hatten. Die Beziehungen der auswärtigen Juden zu Palästina wurden wohl noch etwas inniger, als sie aus idealen und gesetzlichen Gründen (Wallfahrt, Tempelsteuer, oberstes Gericht zu Jerusalem) sein mussten, seitdem die hasmonäischen und herodianischen Fürsten sich mit nennenswertem Erfolg bemühten, ein jüdisches Reich etwa in der Grösse des Reiches des David wiederherzustellen. Hier dürften der mit Rom abgeschlossene Auslieferungsvertrag des Makkabäers Simon (I Makk 15 21), dann die Zusicherung Cäsars an Hyrkan II., dass ihm die Entscheidung in allen Streitfragen über jüdische Lebensführung zustehe (Jos. antt. 14 195) und nicht zum wenigsten auch die reichen Geschenke Herodes' I. an die griechische Welt[2] für die Einigung der gesamten Judenschaft von grosser Bedeutung gewesen sein. Die Juden spürten es, dass sie einen Halt an dem Haupt ihres Volkes in Jerusalem hatten (Jos. antt. 14 223—227 241—243 16 62 63). Das ging allerdings rasch vorüber. Aber immer sollte die Diaspora an den Ereignissen im Mutterland Anteil nehmen. Das zweite Makka-

[1] Est 3 8 8 9 9 30.

[2] Jos. bell. Jud. 1 422—428 antt. 16 18 19 24—26 146—150.

bäerbuch fordert nicht bloss von den ägyptischen Juden unmittelbar die Mitfeier des Tempelweihfestes (1 1—2 18), sondern es ist eine für die Zwecke der griechisch redenden Diaspora verfasste Festschrift zur Feier dieses und des Nikanortages (2 19—10 9 10 10—15 39). Während des römischen Kriegs erbaten sich die Juden Palästinas Hilfe von den Juden über dem Euphrat (Jos. bell. Jud. 6 343).

II. Zur Zeit des Cyrus waren aus den Ländern jenseits des Euphrat (nach Esr 2 64 Neh 7 66) im ganzen zurückgekehrt 49 897 Juden, also die Bevölkerung einer mittelgrossen Stadt. Die grosse Mehrzahl der Nachkommen der von Nebukadnezar Weggeführten blieb in den neuen Wohnsitzen. Der Grundstock der Diaspora lebte in den Euphrat-Tigrisländern. Aber er geht nur zurück auf die Jahre 597 und 586 (II Kön 24 10—16 und 25 2—22), nicht auf die assyrische Deportation von 722 (II Kön 17 4—6), die überhaupt nur 27 280 Israeliten betraf[1]. Diese Angehörigen des Nordreichs sind mit ihrer Deportation aus der Geschichte verschwunden[2]. Ihre Religion mit vielen Gottesbildern, Altären und ohne geschriebenes Gesetz unterschied sich nicht so stark von heidnischer Religion, dass diese auch wenig zahlreichen Israeliten nicht von dem umgebenden Heidentum aufgesogen worden wären. Mindestens hätten die späteren Juden sie niemals als ihresgleichen anerkannt. Gegenüber dieser Betrachtung ist das Zeugnis des Josephus (antt. 11 133) gleichgültig und wertlos, wenn er die zahllosen Juden jenseits des Euphrat für Nachkommen des Zehnstämmereichs erklärt. Nisibis am Mygdonius, dem Nebenfluss des Chaboras war vielleicht der Mittelpunkt der Ansiedlung von 597: Ezechiel gehörte nach 1 1 zu der Gola עַל־נְהַר כְּבָר, d. h. am Chaborasfluss; Nehardea am Euphrat mag dann der Mittelpunkt der Ansiedlung von 586 gewesen sein. Ein eigentümliches Sittenbild der babylonischen Diaspora gibt Jos. antt. 18 310—379. Unter dem Partherkönig Artabanus III. (12—42 n. Chr.) sammeln zwei jüdische Brüder aus Nehardea Asinäus und Aniläus einen Räuberstamm um sich, der die Hirten der Gegend gegen reichlichen Tribut beschützt, der den Statthalter von Babylonien in einer Schlacht besiegt, der dann vom parthischen König Frieden erhält, der später den Schwiegersohn

[1] Stade, Gesch. I 600.

[2] So auch Wellhausen, Isr. und jüd. Gesch. VII fin.

des Königs ausraubt und beschimpft, zuletzt aber nach dem Fall des Aniläus — Asinäus ist inzwischen von seiner Schwägerin vergiftet worden — nach Ktesiphon flüchtet, wo sich Syrer und Griechen zur Niedermetzelung der über 50000 Juden[1] vereinigen. Das Bild wird dadurch vervollständigt, dass zweimal die Sabbatstrenge auch dieser Juden betont wird und dass ihr Unglück nach der Erzählung davon herstammte, dass Aniläus eine Heidin zur Frau nahm, die „sich nicht genau an die ihnen gewohnten Opfer und frommen Gebräuche hielt“[2]. Die Wirksamkeit dieser frommen jüdischen Räuberbande dauert über 15 Jahre. — Ein anderes Bild aus der östlichen Diaspora gibt die Erzählung von der Bekehrung der Königsfamilie von Adiabene, einer Landschaft östlich vom oberen Tigris (Jos 20 17—96). Der junge König Izates und seine Mutter Helena nehmen das Judentum an; Izates unterlässt anfangs auf den Rat seines Lehrers, des jüdischen Kaufmanns Ananias, die Beschneidung, lässt sie aber nachher auf den Rat des in der väterlichen Sitte ganz genauen Galiläers Eleasar doch an sich vollziehen. Seine Mutter Helena wallfahrtet nach Jerusalem, seine fünf Söhne lernen in Palästina die hebräische[3] Sprache und die schriftgelehrt-jüdische Bildung; in der Not streut Izates Asche auf sein Haupt, fastet und betet; er und seine Mutter werden schliesslich in einem von Helena gegründeten prächtigen Grabmal in der Nähe von Jerusalem beigesetzt[4]. Aber hier fehlen auch nicht Zeichen sittlicher und innerlich-religiöser Glaubensbetätigung. Izates verschont seine der Gefangenschaft oder Ermordung geweihten Brüder; er und Helena unterstützen die Juden Palästinas bei Hungersnot; er verhilft dem vertriebenen Partherkönig wieder zur Herrschaft, er betätigt im Kampf gegen den Parther Vologeses I. (51—62 [77?][5]) sein grosses Gottvertrauen. Da die Rückführung Artabanus' III. von Justi (Gesch. Persiens S. 167) in das Jahr 40 gesetzt wird, Izates aber nach Jos. antt. 20 92 im ganzen 24 Jahre regiert hat, so wird man seine Regierung mit einiger Wahrscheinlichkeit in die Jahre 38—62 verlegen. Auch sein älterer Bruder und Nach-

[1] Jos. antt. 18 376 μυριάδας ὑπὲρ πέντε ἀνδρῶν.

[2] Παραβαίνουσαν θυσιῶν καὶ σεβασμῶν τῶν αὐτοῖς εἰωθότων τὴν ἀκρίβειαν Jos. antt. 18 345.

[3] Oder die aramäische? γλῶτταν τὴν παρ' ἡμῖν πάτριον.

[4] Wahrscheinlich die sog. Königsgräber Schürer III 120 61.

[5] S. Justi, Gesch. des alten Persiens S. 168—171.

folger Monobazos war Jude. Helena, Monobazos und eine Verwandte dieses Königshauses, Grapte, hatten Paläste in Jerusalem[1]; Söhne dieses Hauses kämpften gegen die Römer mit[2]. Die Art der Frömmigkeit Helenas und ihres Sohnes Monobazus lässt sich aus ihren Weihgeschenken einigermassen erkennen: sie stiftete ausser einer goldenen Lampe im Tempeleingang eine goldene Tafel mit dem Gesetzesabschnitt über die Ehebrecherin; er liess die Handhaben der am Versöhnungstag nötigen Tempelgeräte aus Gold anfertigen[3]. Dazu kommt, dass man darüber stritt, ob Helena 14 oder 21 Jahre Nasiräerin gewesen sei[4]. Die Heiligung des Lebens war also diesen Proselyten eine ernste Aufgabe. — Wegen der Sammlung von Tempelgeldern in Nisibis s. S. 148. — Aus Mesopotamien und Babylonien führte Antiochus III. nun 2000 jüdische Familien, also doch mindestens 8000 Köpfe, als Kolonisten nach Lydien und Phrygien (antt. 12 147—153), die den Grund zu der später überaus blühenden kleinasiatischen Diaspora legten. Weniger bedeutsam war die Belehnung eines babylonischen Scharenführers Zamaris und seiner 600 Mann mit einem Gebiet in Batanäa durch Herodes I.: nur dass dieser Mann neben den Brüdern Asinäus und Aniläus auch ein Beispiel jüdischen Räuberlebens aus Babylonien darbietet (Jos. antt. 17 23—28). In der Pfingsterzählung Act 2 5—11 ist vorausgesetzt, dass in Jerusalem Juden aus allen Teilen der Diaspora sich wieder angesiedelt, aber ihre in der Fremde angenommene Sprache behalten haben. Darunter führen den Reigen 2 9: Parther, Meder, Elamiten und Bewohner Mesopotamiens.

III. Schon von Seleukus I. sagt Josephus, dass er bei seinen Städtegründungen in Asia, Niedersyrien (Nordsyrien) und namentlich in Antiochia den Juden dieselben Vorrechte eingeräumt habe, wie den Griechen und Makedonen. Insbesondere habe er angeordnet, dass sie statt des ihnen gesetzlich verbotenen heidnischen Oeles eine bestimmte Geldsumme von der Stadt (durch die Gymnasiarchen) empfangen sollten (Jos. antt. 12 119 120). Dass die Juden Antiochias Bürger dieser Stadt waren, sagt Josephus auch sonst: die Antiochener baten den Titus vergebens, die ehernen Tafeln zerstören zu dürfen, auf denen die Vorrechte

[1] Jos. bell. Jud. 4 567 5 252 253 6 355. [2] Jos. bell. 2 520 6 356.
[3] Joma 7 10. [4] Nasir 3 6.

der Juden zu lesen waren (Jos. bell. Jud. 7 110). Die jüdische Diaspora in Syrien und namentlich in Antiochia war wegen der Nähe Palästinas und der Stamm- und Sprachverwandtschaft zahlreicher als irgendwo sonst; in der Synagoge von Antiochia waren die von Antiochus IV. geraubten ehernen Tempelgeräte und viele andere Weihgeschenke zu sehen; der Sohn eines jüdischen Archon in Antiochia war um dieses Vaters willen auch bei der heidnischen Bevölkerung sehr angesehen. Eine grosse Menge Griechen hielt sich hier zum jüdischen Gottesdienst (Jos. bell. Jud. 7 43—47). In Damaskus gab es mehrere Synagogen (Act 9 2) und Zehntausende von Juden (Jos. bell. Jud. 2 561 7 368). Nach bell. Jud. 2 560 waren fast alle Frauen in Damaskus dem jüdischen Gottesdienste zugetan. Wie in Antiochia durch Seleukus I., so hatten in Ephesus und den andern jonischen Städten die Juden das Bürgerrecht — nach Jos. contr. Apion 2 39 durch die Diadochen, nach antt. 12 125 wahrscheinlich durch Antiochus II. Theos (261 bis 264 v. Chr.), doch ist hier die Satzkonstruktion nicht ganz deutlich. Josephus setzt voraus, dass schon zur Zeit Seleukus' I. in Asia Juden wohnten, die bei Gründung von Städten von ihm mit Vorrechten bedacht wurden (antt. 12 119). Die jüdische Diaspora dürfte sich also schon in persischer Zeit bis zur ägeischen Küste ausgebreitet haben, wenn auch zuerst nur in einzelnen Persönlichkeiten, wie z. B. dem hochgebildeten Juden, mit dem Aristoteles auf seiner asiatischen Reise 348—345 v. Chr. zusammentraf (Jos. contr. Apion 1 176—181). Absichtlich verstärkt wurde die jüdische Kolonie in Lydien und Phrygien durch die Ansiedlung von 2000 babylonischen Judenfamilien auf Befehl Antiochus' d. Gr. (Jos. antt. 12 147—153). So kann es uns nicht wundern, wenn zur Zeit Ciceros in verschiedenen Städten der Provinz Asia jüdisches Geld zur Ueberführung nach Jerusalem aufgehäuft lag (pro Flacco 28 68). Josephus teilt eine Reihe von Urkunden mit, durch welche den Juden Asiens, soweit sie römische Bürger waren, Freiheit vom Kriegsdienst und freie Religionsübung gewährt wurde. Die Urkunden stammen aus den letzten 50 Jahren vor Christus. Die älteste erlaubt den jüdischen Bürgern Roms in Sardes eigenes Gericht (antt. 14 235). Am 20. Sept. (Juni?) 49 v. Chr. befreit Konsul Lucius Lentulus die jüdischen Bürger Roms zu Ephesus vom Kriegsdienst[1]. Cäsar erlaubte

[1] Jos. antt. 14 228 229 234 236—240.

überall das Bestehen jüdischer Gemeinden mit eigener Kasse und gemeinsamem Mahl; so wurde das auch auf der Insel Paros durchgeführt (antt. 14 213–216). Ebenso wird Milet eingeschärft, dass es die Juden nicht an der Sabbatfeier, dem Gottesdienst, der besonderen Behandlung der Früchte hindern darf (antt. 14 244–246). Laodicea erklärt, seine Pflichten gegen die Juden tadellos zu erfüllen (antt. 14 241–243). Halikarnass bestraft jeden, der Sabbatfeier, jüdische Gesetzlichkeit und das herkömmliche Gebet am Meer hindert (antt. 14 256–258). Sardes gestattet die Erbauung eines eigenen Judenviertels (antt. 14 259–261). Nach Cäsars Tod bestätigte Dolabella den Erlass des Lentulus über Befreiung der jüdischen Bürger Roms vom Kriegsdienst zunächst für Ephesus, dann aber für die Provinz Asia (antt. 14 223–227). Im Jahr 42 sichert M. Junius Brutus (s. Schürer III 12) den Juden von Ephesus freie Religionsübung zu; auch sollen am Sabbat keine Bussgelder eingefordert werden (antt. 14 262–264). Augustus schärfte mehrmals die Heilighaltung der Tempelgelder seinen Beamten und der Bevölkerung der Provinz Asia ein[1]; ebenso (14 v. Chr.) Agrippa, und mit Bezugnahme auf Augustus und Agrippa der Prokonsul Asiens, Julius Antonius (etwa 4 v. Chr.)[2]. Die feierlichste Kundgebung des kaiserlichen Willens hinsichtlich der Juden Asiens war das Schreiben des Kaisers an C. Marcius Censorinus, der zwischen 2 v. und 2 n. Chr. Prokonsul von Asien war; danach war die Ueberbringung der Tempelgelder und die Sabbatfeier (von Freitag nachmittags 3 Uhr an) geschützt; Diebstahl von heiligen Schriften und heiligen Geldern galt als Tempelraub; diese Urkunde wurde im Augustustempel zu Ancyra öffentlich ausgestellt (antt. 16 162–165). Im N. T. wird neben den Synagogen von Antiochia in Pisidien, Act 13 14, und von Ephesus Act 18 19 26 19 8 die Synagoge von Smyrna Apk 2 9 und von Philadelphia Apk 3 9 erwähnt. Inschriften der Provinz Asien bezeugen, dass die dortigen Juden den Erbauer einer Synagoge ganz nach der Sitte der Zeit mit goldenem Kranz und Vorsitz ehrten (Schürer III 11 Phokäa), dass sowohl in Smyrna als in Hierapolis auch die Judengemeinde bei Entweihung eines jüdischen Sarges Bussgelder einziehen durfte (Schürer III 11 Smyrna, 13 Hierapolis), und dass ein frommer Jude sein Grab am

[1] Jos. antt. 16 166 171, dazu Philo, leg. ad Gaium 40.
[2] Jos. antt. 16 167–170 172 173.

Fest der Azyma und der Pentekoste geschmückt wissen wollte und dafür eine Summe stiftete (Schürer III 14 Hierapolis). — Eine ähnliche Inschrift aus Tlos in Lycien bezeugt, dass der dortige jüdische Friedhof von einem Juden zum Dank dafür angelegt wurde, dass sein Sohn jüdischer Archon wurde. Cilicien und Pamphylien werden bei Philo leg. ad Gaium 36 als Wohnort von Juden genannt; Pamphylien auch Act 2 10. Aus Tarsus in Cilicien stammte Paulus[1]. Auch andere Juden Ciliciens lebten wieder in Jerusalem (Act 6 9). Aus der Provinz Galatien ist nur die Synagoge von Ikonium bekannt (Act 14 1); Juden in Kappadocien sind nach Act 2 9 anzunehmen; Kethubot 13 11 ist vorausgesetzt, dass eine Jüdin aus Kappadocien stammen kann. Bithynien und Pontus nennt Philo leg. ad Gaium 36 als Plätze der jüdischen Diaspora; auch dazu vgl. Act 2 9. Der Jude Aquila aus Pontus war Zeltmacher erst in Rom, dann in Korinth, dann in Ephesus (Act 18 2 18 19). Eine merkwürdige Inschrift aus Pantikapäum (= Kertsch), das ja auch eine Zeitlang zum Reich des Königs von Pontus gehörte, beurkundet eine Freilassung bei der Proseuche (ἐπὶ τῆς προσευχῆς)[2]. — Ueber Armenia minor regierte zur Zeit des Nero das jüdische Herrscherpaar Aristobul, Sohn des Herodes von Chalkis, und Salome, die Tochter der Herodias (s. S. 112). Nach Hyrkanien im Süden des Kaspischen Meeres hatte schon Artaxerxes Ochus (um 350) Juden aus Palästina verpflanzt[3].

IV. In Aegypten lebte zur Zeit Philos eine Million Juden (in Flacc. 6). Schon nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar bzw. nach der Ermordung des von den Babyloniern eingesetzten Statthalters Gedalja war eine Schar von Juden nach Aegypten geflohen (585 v. Chr. II Kön 25 25 26, vgl. 8). Unter diesen Flüchtlingen war auch Jeremia, der noch in Aegypten zu seinem Volk redet (Jer 41 17—44 30). Mit der Entstehung der jüdischen Diaspora in Aegypten beschäftigt sich der Aristeasroman[4] wohl nur auf Grund einer Nachricht bei Hekatäus (Jos. contr. Apion 1 183—204). Es wird nicht mehr möglich sein, den Anteil Alexanders und der einzelnen Ptolemäer an der jüdischen Einwanderung in Aegypten festzustellen. — Die Hauptstadt

[1] Act 9 11 21 39 22 3. [2] Schürer III 18.
[3] Euseb. Chron. ed. Schoene II 112.
[4] Ed. Wendland S. 4, 12—14, 35, 36.

Alexandria war auch der Hauptsitz der ägyptischen Juden. Ihr altes Quartier, das ihnen vielleicht nicht von Alexander (Jos. contr. Apion 2 35), wohl aber von seinen Nachfolgern (Jos. bell. Jud. 2 488) mit samt dem Recht, sich Makedonen zu nennen, eingeräumt worden war, lag in der Nähe der Königsburg am Meer, aber nicht an der Hafenseite im Westen, sondern östlich von der die Königsburg tragenden Landspitze Lochias. Zur Zeit Philos nannte man zwei von den fünf nach Buchstaben benannten Quartieren der Stadt Judenquartiere; aber in allen fünf Quartieren wohnten nicht wenige Juden verstreut, in allen gab es jüdische Bethäuser ausser der einen grossen Synagoge[1]. An der Spitze der Judenschaft Alexandrias (oder Aegyptens? Jos. antt. 14 117) stand nach Strabo ein Ethnarch, der wie das Haupt eines selbständigen Gemeinwesens regierte, Gericht hielt und über Verträge und Anordnungen wachte. Als nach der römischen Eroberung zur Zeit des Augustus der Ethnarch starb, entschied Augustus, dass in diesen Verhältnissen der Juden nichts geändert werden sollte (Jos. antt. 19 283). Nur liess er an die Stelle des einen Vorstehers eine aus vielen bestehende Gerusia wählen; es waren mehr als 38, wohl nach dem Vorbild des Rates in Jerusalem bzw. Num 11 16 17: 70 Mitglieder[2]. An der Spitze dieser γερουσία standen ihre ἄρχοντες oder πρωτεύοντες (Jos. bell. Jud. 7 412). Die wichtigste jüdische Niederlassung in Aegypten ausser der in Alexandria war die beim Tempel von Leontopolis im Südosten des Nildeltas (S. 27 bis 29, 149). Dieser Tempel hat länger als der Jerusalemer gestanden; er wurde erst 73 n. Chr. geschlossen; aber er galt doch nur als ein schwaches Abbild des Jerusalemer Tempels (Menachot 13 10). Dass man ihn trotz Dt 12 13 14 nicht für ketzerisch hielt, lag an der Art seiner Entstehung: er hatte rechtmässige Hohepriester und war als Zufluchtsstätte des wahren Gottesdienstes gebaut. Auch hielt man dafür, dass durch ihn die Prophezeiung Jes 19 18 erfüllt sei[3]. Josephus, der ehemalige Priester von Jerusalem, zeigt sehr deutlich die Stimmung der Jerusalemer gegenüber diesem Tempel: nach antt. 13 66 70 baute Onias nur ein zerfallenes Heiligtum der wilden Bubastis an einem von heiligen Tieren der Aegypter wimmelnden Platze wieder auf, so dass König Ptolemäus und seine Gattin Kleopatra sich wundern, dass

[1] In Flacc. 8 leg. ad Gaium 20 23.
[2] Philo in Flacc. 10.
[3] Jos. antt. 13 64 68 71 bell. Jud. 7 432.

diese Stelle Gott angenehm sein soll, und Josephus redet bestimmt von Sünde und Gesetzesübertretung des Onias (antt. 13 69). Ein andermal führt er das Unternehmen des Onias auf Eifersucht (φιλονεικία) zurück (bell. Jud. 7 431). Gewöhnlich gibt er zu, dass der Tempel dem in Jerusalem ähnlich war[1], nur kleiner und ärmlicher sei er gewesen (antt. 13 72). Aber bei der ausführlichen Beschreibung (bell. Jud. 7 427—432) erklärt Josephus, der Tempel in Leontopolis sei dem in Jerusalem nicht ähnlich (οὐχ ὅμοιον) gewesen. Es war ein 60 Ellen (31 m) hohes Gebäude aus grossen Quadern, der Jerusalemer Tempel war vorne 52 m hoch. Der Altar hatte dieselben Masse wie in Jerusalem und war ebenso gebaut. Die Umfassungsmauer war aus Backstein; nur die Tore waren aus natürlichem Gestein. Von der Inneneinrichtung weiss Josephus, dass in Leontopolis kein siebenarmiger Leuchter auf dem Boden stand, sondern an goldener Kette hing eine eherne, goldbronzierte Lampe. — Ihrer Zahl entsprechend finden sich ägyptische Juden in den mannigfachsten Beschäftigungen und Aemtern. Die Söhne des Erbauers des Tempels von Leontopolis waren nach Jos. 13 284 Feldherren; Philos Bruder Alexander war Alabarch, d. h. ein hoher Finanzbeamter[2], und dessen Sohn, der Apostat Tiberius Alexander, wurde sogar Statthalter von Judäa, nachher von Aegypten (Jos. antt. 20 100 bell. Jud. 2 309 u. a.). Später hatte ein anderer reicher Jude das Amt eines Alabarchen (Jos. antt. 20 147). Auch inschriftlich findet man ägyptische Juden als Gardeoffiziere und als Rossknechte (Schürer III 23 46 88 37). Dass Juden auch in Aethiopien lebten, beweist der Eunuch der Königin Kandake (Act 8 27). Seit der Zeit des Ptolemäus Lagi gab es Juden in Cyrene, dem Nachbarland Aegyptens an der grossen Syrte[3]. Zu Strabos Zeit bildeten sie den übrigen Einwohnern gegenüber eine wohlabgegrenzte Gemeinschaft[4]. Jason von Cyrene ist der Verfasser eines grossen Geschichtswerkes, aus dem das zweite Makkabäerbuch (2 23) ein Auszug ist. Cyrenaiker finden wir zu neutestamentlicher Zeit in Jerusalem (Mk 15 21 Act 6 9) und zu Antiochia (Act 11 28 13 1).

V. Von Syrien und Kleinasien aus kamen die Juden über

[1] Jos. antt. 12 388 13 67 72 20 236 bell. Jud. 1 33.

[2] Jos. antt. 18 159 259 19 276.

[3] Jos. contr. Apion 2 44: Κυρήνης ἐγκρατῶς ἄρχειν βουλόμενος καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐν τῇ Λιβύῃ πόλεων εἰς αὐτὰς μέρος Ἰουδαίων ἔπεμψε κατοικήσον.

[4] Jos. antt. 14 115: Bürger, Bauern, Beisassen, Juden.

die Inseln nach Europa. In Cypern wohnten sie besonders zahlreich: in der Stadt Salamis hatten sie mehrere Synagogen (Act 13 5); Cyprier gehörten zur ersten Christengemeinde Act 4 36 (Barnabas) und 21 16 (Mnason); sie predigten zuerst in Antiochia den Hellenen (11 20). Josephus setzt schon eine zahlreiche Judenschaft auf Cypern zur Zeit Johannes Hyrkans I. voraus (antt. 13 284). Auf Kos nahm Mithridates einmal die von Juden dahin geflüchteten 800 Talente weg; also war eine jüdische Niederlassung auf der Insel vorhanden (Jos. antt. 14 112 113). Auf Delos wurde zu Gunsten der jüdischen Bürger Roms ein Beschluss gefasst (Jos. antt. 14 231 232); den Juden von Paros wird freie Religionsübung zugesichert (Jos. antt. 14 213—216); auf Melos lebten reiche Juden[1]. Juden aus Kreta erwähnt die Apostelgeschichte (2 11); nach Jos. antt. 17 327 bell. Jud. 2 103 waren sie zahlreich; des Josephus zweite Frau war eine vornehme Jüdin aus Kreta, vita 427. Von den Juden Makedoniens und Griechenlands erzählt die Apostelgeschichte. Paulus findet in Philippi einen jüdischen Beteplatz am Fluss (Act 16 13); er findet Synagogen in Thessalonich (17 1), in Beröa (17 10), in Athen (17 17) und in Korinth (18 4). Von weiteren Ansiedlungen in diesem ganzen Gebiet redet Philo (leg. ad Gaium 36).

VI. Eine grössere Ansiedlung von Juden in Rom führt Philo wahrscheinlich auf den Triumphzug des Pompejus zurück (leg. ad Gaium 23): er sagt, jüdische Kriegsgefangene seien von ihren Herren freigelassen worden und hätten sich in einem grossen Bezirk jenseits des Tibers fest angesiedelt. Aber die Gemeinde in Rom war doch wohl älter. In seiner Rede für Flaccus sagt Cicero, Flaccus habe 62—61 v. Chr. aus der Provinz Asia kein Gold nach Jerusalem ausführen lassen, während dies jährlich aus Italien und allen Provinzen ausgeführt zu werden pflegte (pro Flacc. 28 67). Sicher scheut Cicero bei dieser 59 v. Chr. gehaltenen Verteidigungsrede die grosse Zahl, die Einigkeit, den Einfluss der römischen Juden auf die Massen (28 66). Nach Cäsars Tod klagten um ihn besonders die Juden der Hauptstadt (Sueton, Cäsar 84). 40 Jahre später nach dem Tod Herodes' d. Gr. wird eine jüdische Gesandtschaft an den Kaiser von über 8000 Juden unterstützt[2]; einem falschen Alexander, der sich für

[1] Jos. antt. 17 327 bell. Jud. 2 103.
[2] Jos. antt. 17 300 bell. Jud. 2 80.

den Sohn des Herodes und der Hasmonäerin Mariamme ausgab, zieht aus Rom πᾶν τὸ τῇδε Ἰουδαίων ἔθνος entgegen. Bei dieser Gelegenheit hören wir auch zuerst von einer Judenschaft der Hafenstadt Puteoli = Dikäarchia[1]. Unter Tiberius werden auf Betreiben des Sejanus Juden und Judengenossen bei Strafe ewiger Sklaverei aus Italien ausgewiesen und 4000 zum Heeresdienst in Sardinien verurteilt; den Anlass bot die Unterschlagung von Weihgeschenken, die man einer vornehmen Frau als für Jerusalem bestimmt abgenommen hatte[2]. Nach dem Tode des Sejan (31) wurde die Massregel der Ausweisung nur für die weniger Schuldigen festgehalten und die Uebung des heiligen Herkommens allerorts gestattet[3]. Später wies auch Claudius einmal alle Juden aus Rom aus (s. S. 104, 131 f.); aber unter Nero leben sie ungestört; seine Gattin, Poppäa Sabina, ist dem jüdischen Gottesdienst zugetan[4], und auch ein jüdischer Schauspieler ist ganz nach dem Herzen Neros[5]. Ueber die sieben Synagogen Roms und die jüdische Gemeindeverfassung s. S. 104.

Die ausführlichste Schilderung der jüdischen Diaspora gibt Philo leg. ad Gaium 36. Die Juden rühmten sich schon frühe, dass von ihnen jegliches Land und jegliches Meer gefüllt sei (Sib. 3 271), dass ein Land das grosse Volk der Juden nicht fasse (Philo, in Flacc. 7), dass keine Stadt der bewohnten Erde von ihnen frei sei (Jos. bell. Jud. 2 398), und auch ein Heide wie Strabo kann das nur bestätigen (Jos. antt. 14 115). Aber es waren sehr gemischte Gefühle, mit welchen die Heiden diese Fremdlinge in ihrer Mitte betrachteten.

§ 30. Die Beziehungen der Juden zur Heidenwelt.

Th. Reinach, Textes d'auteurs Grecs et Romains relatifs au Judaïsme 1895, Bertholet, Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden 1896, M. Friedländer, Das Judentum in der vorchristl. griechischen Welt 1897, Schürer III 102–135, Staehelin, Der Antisemitismus des Altertums 1905, Wegen der für Heiden bestimmten Literatur s. Schürer III § 33.

[1] Antt. 17 328–331 bell. Jud. 2 104 105.

[2] Jos. antt. 18 81–84 Tacit. ann. 2 85 Sueton vit. Tiber. 36 Euseb. h. eccl. II 5 7 chron. ad 2050 ed. Schoene 2 150.

[3] Philo, leg. ad Gaium 24. Aus dieser Stelle geht auch hervor, dass die Juden damals nicht bloss aus Rom, sondern wie Tacitus gegen Josephus und Sueton erzählt, aus Italien ausgewiesen waren.

[4] Jos. antt. 20 195 θεοσεβὴς γὰρ ἦν.

[5] Jos. vita 16: μάλιστα τῷ Νέρωνι καταθύμιος.

Ia. Seit dem massenhaften Zusammenwohnen von Juden und Griechen in Aegypten, Syrien und Kleinasien, wie es durch die Eroberung Alexanders und seiner Nachfolger sich gestaltete, wurden die Griechen genauer mit der jüdischen Eigenart bekannt. Die eigentümlichen, absonderlichen Sitten des jüdischen Volkes, die es um seiner Religion willen festhielt, erregten Aufsehen. So sagt die jüdische Sibylle wahrscheinlich schon im 2. Jahrhundert v. Chr. (Sib. 3 272), dass zwar jedes Land und jedes Meer von Juden voll ist, dass aber auch jedermann ihren Satzungen feindlich gegenübersteht. Die ersten Nachrichten über die Juden finden wir bei den Schülern des Aristoteles Theophrast (gest. 287 v. Chr.) und Klearch (um 300 v. Chr.). Theophrast (s. Reinach S. 7—9) behauptet, die Juden brächten ihre Opfer des Nachts und verbrennten sie vollständig unter Zuguss von Honig und Wein, während sie selbst fasteten, über die Gottheit redeten, die Sterne betrachteten und anbeteten. Aus Not hätten sie von allen Völkern zuerst Tiere und sogar Menschen geopfert. Das sind völlig unrichtige Fabeleien. Klearch (Reinach S. 10—12) erzählt von der Zusammenkunft des Aristoteles mit einem griechisch redenden und griechisch denkenden Juden, der von Judäa und Jerusalem auf langer Reise nach Kleinasien gekommen sei und nun die Weisheit der Griechen erprobte, wie er ihnen von der eigenen mitteilte. Auch die strenge Genügsamkeit des Mannes wird gerühmt. Nebenbei lässt Klearch die Juden von den indischen Philosophen abstammen und sagt, bei den Syrern hiessen die Philosophen Juden (vgl. S. 237). Das wird er seinem Zeitgenossen Megasthenes entnommen haben, der auch in seinem Werk über Indien die Brahmanen und die Juden miteinander verglich (Reinach S. 13). In eingehender Weise beschäftigte sich mit den Juden Hekatäus von Abdera, auch ein Zeitgenosse Alexanders und Ptolemäus' I. (um 300). Ob er dies in seiner ägyptischen Geschichte oder in einem eigenen Buch über die Juden getan hat, lässt sich nicht sagen. Dem Josephus lag ein Buch über die Juden und eines über Abraham vor: letzteres war sicher eine jüdische Fälschung, ersteres war zweifellos später von einem Juden in jüdischem Sinn überarbeitet (Schürer III 461—466). Nach Hekatäus (bei Diodor. Sic. 40 3 = Phot. bibl. 244) vertrieben die Aegypter einst alle Fremden; Danaus, Kadmus und die bedeutendsten gingen nach Griechenland, Moses mit der Masse nach Judäa.

Er gründet Jerusalem, gibt Gesetze, teilt das Volk nach den zwölf Monaten in zwölf Stämme. Er verbot Gottesbilder, weil nur der die Erde umfassende Himmel Gott sei. Sonst führte er absonderliche Sitten ein: weil sie als Fremde vertrieben waren, wurden die Juden Fremdenhasser. Die beliebtesten Männer macht Moses zu Priestern, denen auch das oberste Gericht und die Hut der Gesetze anvertraut ist; ihr Erster heisst Hoherpriester. Auch auf die kriegerische Ausbildung der Jugend wurde strenge geachtet. Den Laien gab Moses gleiche Ackerlose, den Priestern mehr, damit sie sorglos ihrem Dienst leben könnten. Kein Ackerlos darf verkauft werden, damit sich nicht Grundbesitz in einer Hand anhäufe. Alle Kinder müssen aufgezogen werden. Infolge der Vermischung mit Fremden haben aber die Juden viel von ihrer Eigenart eingebüsst. — Nach einem Fragment bei Josephus (contr. Apion 1 183—204) verdankt Hekatäus sein Wissen über die Juden wenigstens mittelbar einem 312 mit Ptolemäus Lagi nach Aegypten ausgewanderten Hohenpriester Hiskia. Er rühmte ihre Gesetzestreue, die es ihnen trotz Alexanders Geheiss verbot, dem Bel zu Babel den Tempel mitaufbauen zu helfen, beschreibt das jüdische Land und Volk; die Zahl der Priester schätzt er auf 1500, die Einwohner Jerusalems auf 120000, den Umfang der Stadt auf 50 Stadien = 9,25 km (die Ringmauer der heutigen, nur 65000 Menschen beherbergenden Stadt lässt sich in $1^1/_4$ Stunde bequem umgehen); das Heiligtum etwa in der Mitte der Stadt (wohl zwischen Nord- und Südende) hat eine steinerne Umfassungsmauer, doppelte Tore (Weiber- und Männervorhof?), einen viereckigen Altar aus unbehauenen Steinen, die Seite zu 20, die Höhe zu 10 Ellen, im grossen Tempelgebäude goldenen Altar und goldenen Leuchter mit ewigem Licht, aber ohne Bild, ohne Weihgeschenk (?) und heiligen Baum. Die Priester haben besondere Reinheitspflichten und trinken keinen Wein. — So weit könnte das Hekatäusfragment des Josephus von einem (sachkundigen) Juden herrühren; sicher echt ist die folgende Erzählung von dem Juden Mesullam, der den Vogel erschiesst, dessen Sitzen oder Fliegen den Marsch des Zuges bestimmen sollte (S. 22). Sehr zweifelhaft ist die Echtheit der Notiz, dass Alexander Samarien den Juden tributfrei überlassen habe (Jos. contr. Apion 2 43). Sicher unecht ist das Buch über Abraham (Jos. antt. 1 159), in dem wahrscheinlich stand, dass die griechischen Schriftsteller, Dichter und Geschicht-

schreiber die jüdische Literatur zwar kannten, aber um ihrer Heiligkeit willen nicht erwähnen wollten (Jos. antt. 12 38 = Aristeas 31) und in dem sicher Sophokles als Zeuge für die Einheit Gottes auftrat (Clemens strom. 5 14). Der Schriftstellerei des Hekatäus freuten sich also die Juden und vervollständigten sie. Anders war es mit der ägyptischen Geschichte, die der ägyptische Priester Manetho (um 260 v. Chr.) in griechischer Sprache schrieb. Seine Ausführungen über die Juden kennen wir aus Josephus (contr. Apion 1 227—252). Er gab ausdrücklich an, dass er nicht Geschichte, sondern Fabeln und Erzählungen über die Juden (τὰ μυθευόμενα καὶ λεγόμενα περὶ τῶν Ἰουδαίων) niederschreibe. Danach wollte der ägyptische König Amenophis die Götter schauen; dazu musste er das Land von Aussätzigen und Unreinen säubern; er verbannt sie in die Bergwerke östlich vom Nil, erbarmt sich ihrer aber später und gibt ihnen eine Stadt Auaris. Die machten sie zu ihrem Waffenplatz, wählen den Priester Osarsiph zum Führer und schwören ihm Gehorsam. Er fordert von ihnen dreierlei: 1. keine Götter anzubeten; 2. die heiligen Tiere der Aegypter nicht zu schonen; 3. nur mit ihren Genossen zu verkehren. Das ist seine Gesetzgebung. Dann ruft er die Hyksos aus Jerusalem zu Hilfe gegen Amenophis. Der zieht sich einer göttlichen Weisung folgend vor ihnen nach Aethiopien zurück. Die Aussätzigen hausen auf das gottloseste; ihr Führer Osarsiph aber nennt sich jetzt Moses. Später kehrt Amenophis zurück und verjagt mit seinem Sohn Ramses Hyksos und Aussätzige bis an die Grenzen von Syrien. — Etwa 100 Jahre nach Manetho spottete Agatharchides von Knidos (um 160) über die Torheit der Juden, die den Ptolemäus Lagi um der gesetzlichen Sabbatruhe willen in ihre feste Stadt Jerusalem eindringen liessen, da sie am Sabbat gewohnt sind untätig zu sein, weder Waffen zu tragen noch Ackerbau zu treiben noch irgend einen Dienst zu verrichten, sondern nur mit ausgestreckten Händen bis zum Abend zu beten (Jos. contr. Apion 1 205—211 antt. 12 5 6). Zwei zeitlich nicht genauer fixierbare Schriftsteller, der Tyrier Dios und der Ephesier Menander, erwähnen die Sage von Abdemunos, dessen Rätsel nach Dios Salomo nicht lösen konnte oder der nach Menander alle Rätsel Salomos zu lösen wusste (Jos. contr. Apion 1 112—120 antt. 8 144—149). Im 2. Jahrhundert v. Chr. schrieb auch Mnaseas, bei dem sich zuerst die seltsame Meinung findet, dass die Juden in ihrem Tempel einen goldenen

Eselskopf verehrten. Den habe ein Schwindler aus Dora ihnen geraubt, der vorgab, der Apollo von Dora gehe in ihren Tempel (Jos. contr. Apion 2 112—114). In der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts schrieben in Rhodus Poseidonius von Apamea und Apollonius, der Sohn des Molon. Poseidonius erzählt in seiner Fortsetzung der Geschichte des Polybius von der Belagerung Jerusalems durch Antiochus VII., wenigstens wird ihm das Fragment mit Wahrscheinlichkeit zugewiesen (Reinach S. 56—59). Die Feinde der Juden betonen vor Antiochus VII. die Abgeschlossenheit dieses Volkes gegen andere; als Aussätzige seien sie aus Aegypten gejagt, und nun sei der Hass gegen die Menschen ihnen anerzogen: sie essen mit keinem Fremden und zeigen ihm keinerlei Wohlwollen. Antiochus IV. habe im Allerheiligsten das Standbild eines bärtigen Mannes mit einem Buch auf einem Esel gefunden; da habe er ein grosses Mutterschwein opfern lassen, Bild und Altar und heilige Bücher damit entweiht, die ewige Lampe gelöscht und den Hohenpriester und die Juden zum Essen des Fleisches gezwungen. Antiochus VII. lässt sich aber nicht zu ähnlichem verleiten. — Apollonius, der Sohn des Molon, schrieb zuerst eine Schrift gegen die Juden. Darin erzählt er, wie Noah von Armenien nach dem öden syrischen Gebirgsland gekommen sei, wie drei Generationen später der weise Abraham von einer ägyptischen Frau zwölf Söhne hatte, die Stammväter der zwölf arabischen Könige, von der einheimischen anverwandten Frau den Isaak (Γέλως). Der habe elf Söhne und als zwölften den Joseph gehabt, dessen Urenkel (τρίτος) Moses gewesen sei (Euseb. praep. ev. 9 19). Diesen Gesetzgeber bezeichnete Apollonius als Schwindler und Betrüger (Jos. contr. Apion 2 145). Den Juden warf er Gottlosigkeit, Menschenhass, Feigheit neben Frechheit vor; keine einzige nützliche Erfindung stamme von ihnen (Jos. contr. Apion 2 148); sie leiden keine andere Anschauung von Gott und verkehren mit niemand, der andere Lebensgewohnheiten hat (Jos. contr. Apion 2 258). — Der zweiten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts gehörte Diodorus Siculus an; er beweist die Herkunft der Juden aus Aegypten durch die, Juden und Aegyptern gemeinsame, Sitte der Beschneidung (1 28 55); er erzählt, dass Moses seine Gesetze von Gott Jao empfangen haben wollte (1 94: τὸν Ἰαὼ ἐπικαλούμενον θεόν); bei ihm findet sich, ohne Angabe der Quelle, die Erzählung von der Aufreizung Antiochus' VII. gegen die Juden nach Poseidonius (34 fr. 1).

Strabo (60 v. bis ca. 25 n. Chr.) erklärt die Herkunft der Juden aus Aegypten für die wahrscheinlichste Ueberlieferung: der ägyptische Priester Moses habe an der Verehrung der Gottheit im Tier- oder Menschenbild Anstoss genommen und einen Tempel ohne Bild gefordert, in welchem nur gute und gerechte Menschen Traumoffenbarungen für sich und andere erwarten dürften. So gewann er mit vielen Wohlgesinnten Jerusalem und gründete da einen Staat. Seine Nachfolger führten aus Aberglauben die Enthaltung von manchen Speisen, die Beschneidung, die Verschneidung der Frauen (so auch XVI 4 9; XVII 2 5) ein; daneben blühte das Räuberhandwerk (XVI 2 34—39). Von Herodes meint Strabo fälschlich, er habe das Priestertum erschlichen (παραδὺς εἰς τὴν ἱερωσύνην XVI 2 46). — Der Vorsteher der alexandrinischen Bibliothek und Lehrer des Nero, Chaeremon, wiederholt in seiner „Aegyptischen Geschichte“ die Angaben Manethos, nur verlangt hier Isis von König Amenophis Sühne für die Zerstörung eines Tempels, deshalb werden 250000 Unreine unter Moses und Joseph ausgewiesen; sie treffen bei Pelusium 380000, die Amenophis nicht ins Land lässt. Vor ihrem Angriff flieht Amenophis nach Aethiopien. Sein bald danach geborener Sohn Ramses treibt, wie er zum Mann erwachsen ist, die 200000 Juden nach Syrien und führt den Vater zurück (Jos. contr. Apion 1 288—292). Verwandt mit diesem Bericht ist der des Lysimachus von Alexandria (Jos. contr. Apion 1 304—311). Nach ihm litten unter dem ägyptischen König Bocchoris viele an Aussatz, Krätze und dergleichen Krankheiten; sie bettelten in den Tempeln um Nahrung. Da brachte auch der Boden keine Frucht. Das Orakel des Ammon verlangt Entfernung der Unreinen von den Tempeln; Aussätzige und Krätzige sollen ertränkt, die andern verbannt werden. So geschieht's. Die Ueberlebenden schützen sich in der ersten Nacht bei Feuern und Lichtern, in der zweiten suchen sie durch Fasten die Götter zu versöhnen, Tags darauf wird Moses ihr Führer, der sie mahnt, niemand wohlzuwollen und alle Tempel und Altäre zu zerstören. So bauen sie im eroberten Land die Stadt Ἱερόσυλα (Tempelraub), die sie später der übeln Nachrede halber Ἱεροσόλυμα nennen. Nach einer kurzen Notiz des Suidas (Reinach S. 121) hat ein Historiker Demokritos in einer Schrift über die Juden das Märchen vorgetragen von dem goldenen Eselskopf und das andere, dass die Juden alle sieben Jahre einen Fremden fingen, in kleine Stücke zer-

hackten und so darbrächten. Der alexandrinische Grammatiker Apion, der unter Tiberius, Caligula und Claudius in Rom lebte, der siegreiche Anwalt der Alexandriner gegen die Juden unter Caligula, erzählte im dritten seiner fünf Bücher ägyptischer Geschichte von den Juden. Nach ihm stammt Moses aus Heliopolis, er führt ummauerte, nach Osten gerichtete Beteplätze ein und eine Säulenform, welche die Säule zur Sonnenuhr mache (Jos. contr. Apion 2 10 11). Nicht bloss Aussätzige, sondern auch Blinde und Fusskranke führt er weg (2 15). Nach einem Marsch von sechs Tagen rasten sie notgedrungen in Judäa: sie haben Blasen an den Füssen, die Blase heisst ägyptisch Sabbo, so nannten sie den siebten Tag Sabbat (2 21 27). Antiochus Epiphanes fand im Allerheiligsten nicht bloss den goldenen Eselskopf, sondern auch einen zur Opferung gemästeten Griechen, der erzählte, dass die Juden jährlich beim Opfer eines Griechen feierlich schwören, alle Griechen zu hassen (2 80 91—96 121). Daneben wiederholt Apion, die Juden hätten weder grosse Techniker noch berühmte Weise hervorgebracht (2 135), er tadelt, dass die Juden kein Schweinefleisch essen, und verspottet die Beschneidung (2 137). Plutarch (46—120 n. Chr.) behandelt in seinen Tischgesprächen IV 5 6 sehr eingehend die Fragen, aus welchem Grund die Juden das Schweinefleisch und das Fleisch des Hasen nicht essen: — dabei setzt er die Richtigkeit der Verehrung des Esels voraus —, und weiter ob der Gott der Juden Bacchus sei, wobei er namentlich die Gebräuche von Laubhütten anführt und so die Frage bejaht.

b. Von Römern hat Varro (116—27 v. Chr.) die bildlose Gottesverehrung der Juden gerühmt (Augustin de civ. Dei IV 31 2); dagegen Cicero (106—43 v. Chr.) spricht voll Verachtung von dem Glauben der Juden als einer barbara superstitio, von dem argwöhnischen und verleumderischen Volk, das so fest zusammenhält und die Massen so leicht aufreizt (pro Flacc. 28 66—68). Juden und Syrer sind ihm zur Knechtschaft geschaffene Völker (de provinc. consul. 5 10). Augustus meint in einem Brief bei Sueton 76, er habe mehr gefastet als ein Jude am Sabbat (obgleich die Juden am Sabbat nie fasteten). Horaz (65—8 v. Chr.) spottet über die Leichtgläubigkeit der Juden, die ein wunderbares Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf für möglich achtet (sat. I 5 100—103); er setzt die Proselytenmacherei der Juden als etwas Bekanntes voraus (sat. I 4 142 143); sein Freund Fuskus Aristius eilt — einer von vielen — am 30.,

am Sabbat (gemeint ist wohl der Neumond) zur Synagoge, obgleich er beiläufig über die curti Judaei spottet (sat. I 9 60—72). Tibull (gest. 19 v. Chr.), der Rom und seine Geliebte nicht verlassen mag, erklärt, der heilige Tag des Saturn habe ihn festgehalten (Eleg. I 3 18). Auch Ovid (43 v. bis ca. 18 n. Chr.) kennt den Sabbat, bei dessen Feier man eine Geliebte finden mag, dessen Feier einen aber auch nicht hindern darf, eine frühere Liebe abzubrechen (ars. amat. 1 75 415 remed. amor. 217). In Justins Auszug aus Trogus Pompejus (ca. 9 n. Chr.) wird beim Zug des Antiochus VII. Sidetes gegen Jerusalem (36 1 2) die Urgeschichte der Juden erzählt: Auf Damaskus, den Gründer der gleichnamigen Stadt, folgen der Reihe nach Azelus (Hasael), Adores (Hadad), Abraham, Israel; letzterer teilt das Reich unter zehn Söhne, von denen Juda stirbt. Da alle ein Stück von Judas Teil bekommen, heissen sie alle Juden. Der jüngste, Joseph, kommt, von den Brüdern verkauft, in Aegypten zu Ansehen. Sein Sohn Moses, durch Weisheit und Schönheit ausgezeichnet, wird als Führer von Aussätzigen und mit Krätze Behafteten vertrieben; die Aegypter werden durch Stürme zur Heimkehr genötigt, als sie die ihnen geraubten Heiligtümer zurückerobern wollen. Im Gebiet von Damaskus besetzt Moses den Sinai; dahin kommt er nach siebentägigem Fasten: darum fasten die Juden seitdem immer am siebenten Tag. Und weil sie als Aussätzige vertrieben sind, stellen sie den Grundsatz auf, mit Fremden nicht zusammenzuleben. Auf Moses folgt sein Sohn Arruas (Aaron), der gleichzeitig Priester und König ist: das blieb von da ab Sitte. — Xerxes unterwarf die Juden zuerst, nach Alexander gehörten sie zu Syrien; als sie von Demetrius I. abfielen, gaben die Römer ihnen von allen Orientalen zuerst die Freiheit (facile tunc Romanis de alieno largientibus). Der Philosoph Seneca (gest. 65) tadelt die jüdische Sabbatfeier, welche notwendige Arbeiten hindere und durch die man ein Siebentel seines Lebens ungenützt verliere. Aber diese böse Gewohnheit ist in allen Landen durchgedrungen, ohne dass die Menge den Grund des Brauches kennt (Augustin de civ. Dei 6 10). Die Sabbatlampe will Seneca verbieten; Gott freut sich nicht des Lichts und die Menschen nicht des Rauchs (epist. 95 47).

Der Satiriker Persius (34—62 n. Chr.) schildert die jüdische Sabbatfeier eines Heiden: „wenn des Herodes Tage kommen und am beschmutzten Fenster verteilt die veilchen-

geschmückten Lampen qualmen, wenn in roter Schüssel der Schwanz eines Thunfisches schwimmt und der weisse Krug mit Wein gefüllt ist, dann bewegst du stumm die Lippen und erbleichst vor dem Sabbat der Beschnittenen“ (sat. V 179—184). Bei Lukan (39—65 n. Chr.) heisst Judäa dem Dienst eines ungewissen (nicht sinnlich vorstellbaren) Gottes ergeben (Pharsal. 2 592 593). Der Satiriker Petronius Arbiter (um 60 n. Chr.) erklärt: wenn ein Jude sich nicht beschneiden lasse, helfe ihm die Anbetung der Gottheit des Schweines und die Anrufung des Himmels nichts; er werde ausgestossen und dürfe den Sabbat nicht mehr mit Fasten feiern (fragm. 37 Bücheler). Der ältere Plinius (23—79 n. Chr.) kennt eine besondere jüdische Zauberkunst, die auf Moses, Jannes (vgl. II Tim 3 8) und Lotapes (?) zurückgehe (h. n. XXX 1 11). Quintilian (gest. um 96 n. Chr.) sagt, die Begründung einer verderblichen Sekte wie des Judentums schände ihren Urheber (instit. orat. III 7 21). Martial (44—104 n. Chr.) interessiert sich hauptsächlich für die Beschneidung (epigr. 7 30 35 55 82 11 94); er weiss aber auch, wie übel das Fasten der Sabbat feiernden Frauen riecht (4 4), und wie der Jude von seiner Mutter zum Betteln erzogen wird (12 57); auch der jüdische Literat ist ihm bekannt, der fremde Werke gleichzeitig verkleinert und ausschreibt, sehr gescheit und zugleich sehr liederlich ist (11 94). Auch Juvenal (ca. 100 n. Chr.) redet von den jüdischen Bettlern, die nur einen Korb und ein Heulager besitzen, aber den heiligen Hain bei der porta Capena, die zur appischen Strasse führt, Baum für Baum gemietet zu haben scheinen (sat. 3 10—16). Eine solche Jüdin lässt ihren Korb und ihr Heu, bettelt der Römerin ins Ohr, sie kenne Jerusalems Gesetz, sei eine grosse Priesterin, könne den Willen des Himmels treulich mitteilen; um Kleingeld verkauft sie Offenbarungen, wie man sie wünscht (6 142—547). Einen Bettler fragt man zuerst: in welcher Proseucha suche ich dich? (3 296). Nach Juvenal ist Palästina das Land, wo Könige barfuss Sabbat feiern und man alte Schweine schont (6 159 160). Das Eindringen des Judentums in eine heidnische Familie schildert Juvenal 14 96—106: der Vater hält den Sabbat und isst kein Schweinefleisch; die Kinder beten nur noch zur Himmelsgottheit, lassen sich später beschneiden, verachten das römische Recht, lernen aus geheimnisvollem Buch das jüdische Gesetz des Mose und helfen nur noch den neuen Glaubensgenossen. Einen ausführlichen Bericht über die Juden gibt Tacitus (hist. 5 2—5).

Zuerst wird eine Reihe von Aufstellungen über die Herkunft der Juden gegeben; Kreta mit dem Idagebirge, Aegypten, Aethiopien, Assyrien, die Solymer des Homer werden genannt (5 2). Dann wird nach der Ansicht der meisten die Vertreibung der Aussätzigen unter König Bocchoris von Aegypten erzählt; bei dem von Moses geleiteten Zug durch die Wüste zeigt den Verschmachtenden eine Herde wilder Esel Wasser; nach sechstägigem Marsch gewinnen sie am siebenten das Land, wo sie Stadt und Tempel gründen (5 3). Moses gibt unerhörte Gesetze: dort ist unheilig, was andern heilig ist, und erlaubt, was andern verboten ist. Ein Eselsbild steht im Allerheiligsten, Widder und Ochsen werden geopfert. Das Schwein wird geschont, weil es auch Hautkrankheiten ausgesetzt ist. Die Fasten erinnern an den Hunger in der Wüste, die ungesäuerten Brote an Getreideraub, der Sabbat an die Rast nach langem Marsch; aus Lust am Müssiggang wurde das Sabbatjahr hinzugefügt. Doch ist Tacitus auch eine Deutung des Sabbats als des Tages des Saturn bekannt (5 4). Neben diesen immerhin alten Gebräuchen findet er bei den Juden verkehrte, hässliche, nur durch ihre Schlechtigkeit empfohlene Sitten; aber gerade diese ziehen den Auswurf der Völker an. Da ist engster Zusammenschluss bei strengster Absonderung von andern, auch im Geschlechtsleben. Die Beschneidung ist Kennzeichen. Wer zu ihnen hält, gibt Vaterland und Familie preis. Kein Kind darf getötet werden, die Seelen sind unsterblich, die Toten werden beerdigt, die Totenwelt wird wie bei den Aegyptern vorgestellt. Aber die Juden haben (trotz des Eselsbildes 5 4) keinerlei Gottesbild. Trotz der Trompeten und Efeugewinde und trotz des goldenen Weinstocks am Tempel ist ihr Gott nicht Liber (= Dionysos) mit seinen frohen Festen; ihr Gottesdienst ist unverständlich und trübselig (5 5).

II. Die Absonderung von andern und die Missachtung fremder Tempel und Heiligtümer waren das ernsteste Aergernis der Heiden an den Juden; Beschneidung und Speisegebote (das Schweinefleischverbot) wurden verlacht; es gab auch genug Heiden, die über die bildlose Gottesverehrung und den Sabbat lachten; aber Männer wie Varro, Strabo und Tacitus sind mit der bildlosen Gottesverehrung einverstanden; dass der Sabbat sich in allen Landen durchgesetzt hat, muss Seneca zugeben, so wenig es ihm gefällt. Interesse bringt man den Juden entgegen; sonst fabelte man nicht so viel über sie; aber ein tieferes Ver-

ständnis für ihre religiöse Eigenart bekundet weder der wohlwollende Strabo, noch der übelwollende Tacitus, am ehesten noch Hekatäus von Abdera in den echten Fragmenten. Und doch hören wir viel von der erfolgreichen Propaganda des Judentums. Horaz führt sie auf die rücksichtslose Tätigkeit der jüdischen Missionare, Juvenal auf die Schwäche gegenüber einzelnen jüdischen Gewohnheiten, Tacitus auf den engen Zusammenschluss der jüdischen Gemeinden neben ihrer strengen Absonderung nach aussen zurück mit der bösen Behauptung: inter se nihil illicitum. Sicher ist, dass die jüdischen Synagogen von der jüdischen Absonderung nicht viel wussten, sondern gerne ihre Tore den Heiden öffneten. Schon die Gesandten des Makkabäers Simon versuchten in Rom die Sitten des Jupiter Sabazius (hier = Jahve Zebaoth) einzuführen, allerdings erfolglos (Valerius Maximus epit. Julius Paris I 3 3). Nach Jesu Wort durchziehen die Pharisäer Land und Meer, um einen Proselyten zu machen Mt 23 15. Der Königssohn von Adiabene, Izates, findet einen Ananias, einen Eleasar, die sich als Missionare seiner annehmen; inzwischen ist seine Mutter Helena von andern bekehrt worden (S. 235 f.). Bei der weiten Verbreitung jüdischer Synagogen brauchte man meistens keine besonderen Missionare. Eine Form der Propaganda steht fest: bei der Verheiratung herodianischer Fürstentöchter wurde darauf gesehen, dass ihre Männer das Judentum mit der Beschneidung annahmen. Der Araber Sylläus wirbt um die Schwester Herodes' I., Salome; er tritt aber zurück, weil sein Volk ihn steinigen würde, wenn er auf die gestellte Bedingung des Uebertritts zum Judentum einginge (Jos. antt. 16 225 ἐγγραφῆναι τοῖς τῶν Ἰουδαίων ἔθεσι καὶ τότε γαμεῖν· ἄλλως γὰρ οὐκ εἶναι δυνατόν). Ebenso tritt wegen dieser Bedingung der erste Verlobte der Drusilla, der Tochter Agrippas I. zurück; ihr erster Mann Aziz von Emesa erfüllt die Bedingung (Jos. antt. 20 139), ebenso der dritte Mann ihrer Schwester Berenike, Polemon von Cilicien (antt. 20 145). Heiraten mit Heiden kamen bei der weiten Ausbreitung der Juden sicher häufig vor (vgl. die Eltern des Timotheus Act 16 1); aber ebenso sicher wurde jüdischerseits immer die Bedingung gestellt, die sogar von den wenig ängstlichen Herodianern gestellt wurde: also ist auch anzunehmen, dass Timotheus von seinen Eltern der Beschneidung unterworfen worden war (gegen Act 16 3). In aufgeregter Zeit kam es auch vor, dass man keinen Heiden in einer jüdischen Stadt duldete,

der nicht mit der Beschneidung die jüdischen Sitten annahm[1]. Tatsächlich hatten die meisten Judengemeinden, wenigstens der Diaspora, Proselyten. In Damaskus waren die Frauen mit seltenen Ausnahmen dem jüdischen Gottesdienst zugetan (Jos. bell. Jud. 2 560), in Antiochia wohnte immer eine grosse Menge Hellenen dem jüdischen Gottesdienst bei und bildete einen Bestandteil der Judengemeinde (Jos. bell. Jud. 7 45). Ein antiochenischer Proselyt Nikolaus gehört zur christlichen Urgemeinde (Act 6 6). Im pisidischen Antiochia[2] besuchten regelmässig bekehrte Heiden die Synagoge; aber nachdem Paulus einmal gesprochen hat, ist am nächsten Sabbat fast die ganze Stadt beim jüdischen Gottesdienst (Act 13 44). Ebenso ist in der Synagoge von Ikonium eine grosse Menge Hellenen (Act 14 1). An dem Beteplatz zu Philippi ist die Purpurhändlerin Lydia eine Proselytin (Act 16 14). In Thessalonich ist ebenfalls von einer grossen Menge gottesfürchtiger Hellenen die Rede, darunter nicht weniger hochangesehenen Frauen (Act 17 4). Dasselbe ist in Beröa (Act 17 12) vorausgesetzt; in der Synagoge von Athen verkehren Proselyten (Act 17 17), ebenso in Korinth (Act 18 4). Als Proselyten sind in Palästina der Hauptmann von Kapernaum, der die dortige Synagoge gebaut hat, und der Hauptmann Cornelius in Cäsarea gedacht[3]. Von Proselyten in Jerusalem ist Act 2 11 die Rede. In Rom nennt sich der zur Synagoge eilende Freund des Horaz einen von vielen (sat. I 9 71 72). Tiberius liess die Juden aus Italien weisen, weil eine vornehme Proselytin in Rom elend betrogen worden war (Jos. antt. 18 81—84). Sogar die Geliebte und spätere Gemahlin des Nero, Poppäa Sabina, war Proselytin und Beschützerin der Juden (Jos. antt. 20 195). Auch solche Proselyten schickten ihre Gaben zum Tempel (Jos. antt. 14 110 18 82); wenn sie dem ganzen jüdischen Gesetz sich unterwarfen, galten sie ebenso wie die gewaltsam bekehrten Ituräer und Idumäer als Juden[4]. So ist dem Dio Cassius das Wort Jude die Bezeichnung des Angehörigen dieser Weltreligion[5]. Nicht die Abstammung, sondern „Gottesfurcht und Gerechtigkeit" machen auch im jüdischen Sinn vor Gott angenehm (Act 10 35). In Bezug auf die Aneignung des Judentums gab es die mannigfachsten Ver-

[1] Jos. vita 112 113 149—154. Vgl. Gal 2 3. [2] Act 13 16 26 43 50.
[3] Lk 7 2—10 = Mt 8 5—13 Act 10 2 22. [4] Jos. antt. 13 257 258 318.
[5] Ὅσοι τὰ νόμιμα αὐτῶν καίπερ ἀλλοεθνεῖς ὄντες ζηλοῦσι 37 17.

schiedenheiten. Die Sabbatfeier mitsamt dem üblichen Anzünden des Lichtes war nach Seneca, Persius und Josephus auch bei den Heiden ganz verbreitet[1]; auch manche jüdische Speisegebote hielten Heiden ein, die nicht an Uebertritt dachten[2]. Daneben gab es Juden, die auf die Herzensbeschneidung mehr Wert legten als auf die Beschneidung im Fleisch[3]. Was aber Tacitus bitter tadelt, dass der jüdische Proselyt Vaterland und Familie verleugne (hist. 5 5), das rühmt Philo immer wieder als die grosse, mutige Tat des Proselyten[4]. — Was die Namen der Proselyten anlangt, so ist der hebräische Name גֵּר, dem aramäisch גִּיּוֹרָא (LXX Ex 12 19 Jes 14 1 γειώρας) entspricht, vgl. Justin, Tryph. 122; Euseb. h. e. I 7 13; griechisch ist der allgemeinste Ausdruck σεβόμενος (τὸν θεόν), auch θεοσεβής und φοβούμενος τὸν θεόν; die Ausdrücke προσήλυτος ἐπήλυτος ἐπηλύτης ἔπηλυς bezeichnen meistens den formell übergetretenen Heiden. Auf lateinischen Inschriften findet sich religionis judaicae metuens, deum metuens, metuens; der Ausdruck juste legem colens wird nicht als technischer Ausdruck betrachtet werden dürfen. Genaueres s. Schürer III 123ff. Beim Uebertritt nahm der Proselyt ein Bad, da er sich von der heidnischen Unreinheit lossagte[5]: die sog. Proselytentaufe.

III. Das Wesen der jüdischen Propaganda zeigt sich am deutlichsten in der für Heiden bestimmten jüdischen Literatur. Sie ist mannigfacher Art. Es handelt sich in ihr einmal darum, die Heiden mit den besonderen Vorzügen des jüdischen Volkes bekannt zu machen, insbesondere mit seinem Gesetz; dann wird der jüdische Glaube und die jüdische Hoffnung der im Irrtum befangenen Welt gepredigt; endlich wird das Judentum gegen die heidnischen Anklagen verteidigt.

A. Eine Anzahl jüdischer Geschichtschreiber belehrte seit Alexander d. Gr. die griechische Welt über die Juden. Bei den böswilligen Erzählungen, die über sie umliefen, kann man verstehen, dass die freundliche Schilderung des Hekatäus von Abdera in seiner ägyptischen Geschichte einen Juden reizte, die

[1] Seneca bei Augustin de civ. Dei 6 11 ep. 95 47 Persius sat. 5 179—184 Jos. contr. Apion 2 282.

[2] Juvenal sat. 14 96—99; Jos. contr. Apion 2 282.

[3] Jos. antt. 20 41 42 Philo fragm. zu Ex 22 19 (Mangey II 677) Rom 2 28 29.

[4] De monarch. 1 7 de creat. principum 6 de humanit. 12.

[5] Pesachim 8 8 Edujot 5 2 Arrian, diss. Epictet. 2 9.

auf sein Volk bezüglichen Aeusserungen des Hekatäus zu einem eigenen Buch zusammenzustellen und, wo es nötig schien, zu ergänzen. War Hekatäus so zum Patron des Judentums geworden, so konnte ihm auch ein Buch über Abraham zugetraut werden (S. 244—246). Den Versuch einer streng wissenschaftlichen jüdischen Geschichte mit genauen genealogischen und chronologischen Feststellungen machte zur Zeit des vierten Ptolemäers (Philopator 222—205 v. Chr.) ein Jude Demetrius, dessen an den Bibeltext angeschlossene gründliche Arbeit in der jüdisch-griechischen Literatur fast einzigartig dasteht[1]. Atmet Demetrius den Geist alexandrinischer Gelehrsamkeit, so dass Josephus contr. Apion 1 218 diesen Juden (Euseb h. e. VI 13 7) mit Demetrius Phalereus verwechseln konnte, so sind die nächsten jüdischen Geschichtschreiber in griechischer Sprache von einem andern Geiste beseelt. Zwar fanden sich auch in dem um 150 (158 oder 142) v. Chr. geschriebenen Werke des Eupolemus „Ueber die Könige in Judäa" chronologische Abschnitte[2]; aber die freie Phantasie hat bei ihm weiteren Spielraum: so wenn er meint, Moses habe den Juden und durch diese den Phöniziern und Griechen die Buchstabenschrift gegeben, oder wenn er den Briefwechsel, den Salomo nicht bloss mit dem phönizischen, sondern auch mit dem ägyptischen König wegen des Tempelbaues geführt habe, ausführlich mitteilt[3]. Solche Schriften waren für die gebildete Welt unter Juden und Hellenen bestimmt, aber doch am meisten für Hellenen, da sie ja dem Juden, gegenüber seinen heiligen Schriften, wenig Neues boten und da das von ihnen gebotene Neue zu deutlich auf der Phantasie des Schriftstellers ruhte, als dass man es für mehr halten konnte, denn als eine erbauliche Haggada. Aber wenn die Buchstabenschrift von Moses herstammt, wenn die Juden lange vor den Griechen ein so herrliches Bauwerk wie den Tempel des Salomo besassen, dann waren sie nicht die unfähigen Menschen, für die man sie ausgab (Jos. contr. Apion 2 148). Das sollten die Griechen lesen. — Der Spur des Eupolemus folgt Artapanus, der in seiner Schrift περὶ Ἰουδαίων den grossen Einfluss der Juden auf die Ge-

[1] Fragm. bei Clem. Alex. strom. I 21 141 — hier der Titel: περὶ τῶν ἐν Ἰουδαίᾳ βασιλέων — und Euseb praep. ev. IX 21 29 1—3 15.

[2] Euseb praep. ev. IX 30 Clem. Alex. strom. I 21 141.

[3] Euseb praep. ev. 9 26 30—34 Clem. Alex. strom. I 23 153.

sittung der Aegypter darzulegen suchte. Ob schon Eupolemus auch Abraham als Bringer astronomischer und astrologischer Wissenschaft bei Phöniziern und Aegyptern bezeichnet hat[1], ist fraglich; Artapanus erzählt, dass Abraham mit seinem ganzen Hause nach Aegypten kam und die Sternkunde an den Pharao (König Pharethones von Aegypten) vermittelt habe (Euseb praep. ev. 9 18). Die zweite jüdische Einwanderung findet dann zur Zeit Josephs statt, der durch Teilung des Grundbesitzes den Ackerbau in Aegypten fördert und die Masse erfindet, und dessen Vater und Brüder die ägyptischen Tempel zu Athos und Heliopolis gründen (Euseb praep. ev. 9 23). Eine ganz neue Betrachtung erfährt Moses, der Musäos der Griechen und Lehrer des Mysterienstifters Orpheus: Artapanus schildert ihn nicht als den jüdischen, sondern als den ägyptischen Gesetzgeber, der den Aegyptern nicht bloss die heilige Priesterschrift vermittelt oder die philosophische Erkenntnis von Gott und Welt, sondern der sie auch in Baukunst und Schiffahrt unterrichtet, der die Bezirkseinteilung ihres Landes mit eigenem Gottesdienst in jedem Bezirk durchführt und sogar Ibis und Apis der Gottheit weiht; als den Hermeneuten der heiligen Schrift nennen ihn die Priester Hermes. König Chenephres kann ihm trotz aller Eifersucht nichts anhaben; nach dessen Tod führt Moses auf Gottes Befehl trotz des Widerstandes der Aegypter, der durch viele Wunder gebrochen wird, sein Volk aus der Knechtschaft (Euseb praep. ev. 9 27). Schilderte so das Buch des Artapanus die angeblichen Verdienste der Juden um Aegypten, so wollte es sicher nicht bloss von Juden, sondern auch von griechisch redenden Aegyptern gelesen sein; sie sollten in freilich merkwürdiger Weise erfahren, dass die Juden keineswegs ungeschickt und gottlos, sondern die Urheber aller Geschicklichkeit und Gottesverehrung seien. Dieser Ruhm des Judentums geht hier auf Kosten der jüdischen Gesetzesstrenge. — Ist schon bei Artapanus Dichtung vorhanden, so kann es nicht wundernehmen, wenn auch die dichterische Form für den Preis des Judentums gewählt wurde, wie von den Epikern Philo, von dem ein schwulstiges Gedicht über Jerusalem in mehreren Büchern vorhanden gewesen ist, und Theodotus, der vielleicht Samaritaner war, und dem Dramatiker Ezechiel, der eine Tragödie ἐξαγωγή über den Auszug aus

[1] Euseb praep. ev. 9 17, vgl. 18, Schürer III 358 f.

Aegypten gedichtet hat[1]. — Während der Hasmonäer- und Herodianerzeit gibt es eine nationale und höfische Geschichtschreibung von Juden für Juden, die hier nicht in Betracht kommt (Makkabäerbücher; Nikolaus Damascenus). Nach dem Untergang des jüdischen Staates hat Josephus die einzige nach den Begriffen des Altertums wissenschaftliche Darstellung der Geschichte seines Volkes in seiner jüdischen Archäologie gegeben, die ihm mit Recht den Namen eines jüdischen Livius eingetragen hat. Das Werk seines Gegners Justus von Tiberias, „Chronik der jüdischen Könige", umfasste die Zeit von Mose bis auf Agrippa II., ist aber nicht zu demselben Erfolg gekommen, wie das breiter angelegte Werk des Josephus (Photius bibl. 33. Siehe § 4 IV). Aber an Propaganda durften Josephus und Justus von Tiberias nicht mehr denken.

B. Der Stolz des Judentums war sein Gesetz. Die Propaganda des Judentums musste vor allem das jüdische Gesetz den Heiden zugänglich machen.

1. Dazu gehörte schon die Uebersetzung der Thora in die griechische Sprache, die sog. Septuaginta. Unter Ptolemäus VI. Philometor (170—145 v. Chr.) glaubte der jüdische Philosoph Aristobul das Alter dieser Uebersetzung richtig zu bestimmen, wenn er sagte, sie sei unter Ptolemäus II. Philadelphus (283—247 v. Chr.) auf Veranlassung des Demetrius Phalereus hergestellt worden (Euseb praep. ev. 13 12). Das ist wohl nicht richtig, da Demetrius Phalereus von Ptolemäus II. sofort verbannt wurde. Es liegt auch näher, an Juden als Veranlasser der Uebersetzung zu denken, die doch vor allem den griechisch redenden Juden zu gute kam. Nun verwechselt Josephus den gelehrten jüdischen Geschichtschreiber Demetrius, der unter Ptolemäus IV. (222—205 v. Chr.) lebte, contr. Apion 1 218 mit Demetrius Phalereus (S. 256). Vielleicht beruht die Notiz des Aristobul auf derselben Verwechslung. Dass ein Ptolemäer die Uebersetzung begünstigte, ist wohl möglich, da sie die Hellenisierung der Juden bedeutend erleichterte. Es ist auch wegen des Jahresfestes wahrscheinlich, das nach Philo (vita Mosis 2 7) die alexandrinischen Juden unter zahlreichster Beteiligung der heidnischen Bevölkerung auf der Pharusinsel zum Andenken an die Herstellung dieser Uebersetzung mit Gottes-

[1] Bruchstücke aus Alexander Polyhistor bei Euseb praep. ev. 9 20 22 24 28 29 37.

dienst und Festmahl im Freien begingen. Nur dürfte dann nicht Ptolemäus IV., unter dem der Jude Demetrius sein Geschichtswerk schrieb, als Beschützer der Uebersetzung gedacht sein: sonst wäre er nie der Wüterich des dritten Makkabäerbuchs geworden. Vielmehr kann trotz der Verwechslung des Demetrius mit Demetrius Phalereus Ptolemäus II. in der letzten Zeit seiner Regierung gemeint sein; oder die Uebersetzung fällt unter Ptolemäus III., der nach Jos. contr. Apion 2 48 in Jerusalem bei seinem Sieg über Syrien reiche Opfer brachte und, einer Inschrift zufolge (Schürer III 66 27), einer Proseuche in Unterägypten Asylrecht gewährte. Der Uebersetzer des Sirachbuches, der 132 v. Chr. nach Aegypten kam, hatte bereits eine Uebersetzung des Gesetzes, der Propheten und der andern Schriften, d. h. der sog. Hagiographen des A. T. vor sich; er findet allerdings, dass der Unterschied zwischen dem hebräischen und griechischen Texte nicht klein sei (Prologos, Swete, Z. 15 16). Die Uebersetzung des gesamten A. T. schloss sich an die Uebertragung des Gesetzes an; das Buch Daniel ist erst zur Zeit der Kämpfe des Judas Makkabäus entstanden, also sicher nicht viel früher als das Buch des Siraciden übersetzt worden. — Dieses grösste Uebersetzungswerk des klassischen Altertums erleichterte es den Juden, sich in der Fremde heimisch zu fühlen. Es gab ihnen die technischen Ausdrücke für ihre religiösen Begriffe in der griechischen Weltsprache. So die Bezeichnungen des Opfers (δῶρον = קָרְבָּן Lev 2 1 Mk 7 11; ὁλοκαύτωμα = עֹלָה Lev 1 3; ἁμαρτία = חַטָּאת Lev 4 25; θυσία = זֶבַח und = מִנְחָה Lev 2 1 3 1; θυσία σωτηρίου = זֶבַח שְׁלָמִים Lev 3 1; ὀσμὴ εὐωδίας = רֵיחַ נִיחֹחַ Ex 29 18 II Kor 2 15 Phil 4 18 Eph 5 2) oder ποιεῖν δικαιοσύνην = עָשָׂה צְדָקָה Gen 21 23; δικαιοῦν = הִצְדִּיק gerechtsprechen Ex 23 7; κληρονομεῖν = יָרַשׁ Dt 11 3 oder נָחַל Num 18 24 = in Besitz nehmen. Hebraisierende Wendungen sollen die besondere Färbung jüdischer Rede festhalten: der Infinitiv absolutus wird durch Substantiv oder Partizip wiedergegeben (εὐλογήκας εὐλογίαν Num 23 11; θανάτῳ θανατούσθω ὁ φονευτής Num 35 16—21; ἐὰν ἀνανεύων ἀνανεύσῃ Num 30 6 15 16); לֵאמֹר vor direkter Rede wird nicht mit dem ebenso gebräuchlichen ὅτι, sondern mit λέγων übersetzt (Lev 1 1). Sonst wird der Infinitiv mit ל durch den Infinitiv ohne Präposition ersetzt: Num 34 3 ἔσονται αὐτοῖς αἱ πόλεις κατοικεῖν; Befehl und Verbot drückt der Ind. Fut. aus: Ex 20 14 οὐ κλέψεις. לִפְנֵי ist steif übersetzt πρὸ προσώπου Num 27 17, עַל־פְּנֵי ἐπὶ προσώπου Dt 34 1. Wie אֶחָד Gen 1 15 Num

29 1, so ist εἷς an diesen Stellen Ordnungszahl. Dazu kommen einzelne fremdartige Wendungen: Num 24 7 ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ; 23 19 υἱὸς ἀνθρώπου; 30 3 πάντα ὅσα ἂν ἐξέλθῃ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ποιήσει. Geradezu fehlerhaft ist es, wenn oft eine dem Hebräischen mangelnde grammatische Beziehung auch im Griechischen nicht eingehalten wird: Gen 1 20: πάντα χόρτον σπόριμον σπεῖρον (für σπείροντα) σπέρμα; Num 35 11 φυγαδευτήρια ἔσται ὑμῖν φυγεῖν ἐκεῖ τὸν φονευτὴν πᾶς ὁ πατάξας ψυχὴν ἀκουσίως (für πάντα τὸν πατάξοντα). Trotz dieser Fremdartigkeit des Ausdrucks war diese Uebersetzung ohne Zweifel auch dem geborenen Griechen lesbar und verständlich. Sonst hätte sich z. B. Paulus gewiss von ihr losgemacht, wo es darauf ankam, dass er den Griechen ein Grieche war. Aber er gebraucht sie überall. Ebenso legt sie Philo durchweg seiner gelehrten Auseinandersetzung zu Grunde. An einzelnen Stellen hat diese Uebersetzung sogar den Gedanken griechisch gefärbt. So tritt Gen 1 1 an die Stelle des Schaffens (בָּרָא) das Machen (ποιεῖν); nach jedem Werk sieht Gott, nicht dass es gut, d. h. zweckentsprechend (טוֹב), sondern dass es schön (καλόν) geraten ist, Gen 1 4ff. So ist denn schliesslich vollendet Himmel und Erde und all ihr Schmuck (Gen 2 1 πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν = כָּל־צְבָאָם). Jes 43 21 wird von Israel gesagt, dass es Gottes Lob (תְּהִלָּתִי) verkündigen werde; in der Uebersetzung heisst es, es werde Gottes Tugenden (τὰς ἀρετάς μου) preisen. Die Bedeutung dieser gelehrten Arbeit für die Religionsgeschichte lag darin, dass die Gedanken der Bibel in einer Weltsprache Ausdruck fanden und den gebildeten Heiden zugänglich wurden; die jüdische heilige Schrift war eingegliedert in die den Griechen zugängliche Weltliteratur. Hier war auch die eigentümliche Sprache geschaffen, in welcher die Juden ihren religiösen Besitz den Griechen mitteilen konnten. Die jüdische Propaganda machte einen bedeutenden Schritt vorwärts.

2. Was das Buch Esther für Purim, das zweite Makkabäerbuch für Tempelweihfest und Nikanortag, das ist der Brief des Aristeas an Philokrates für das Fest der Gesetzesübertragung auf der Pharusinsel von Alexandria (Ausgaben und Bearbeitungen s. Schürer III 466—473; P. Wendland, Ausgabe bei Teubner; s. auch bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II 1—4; ich zitiere nach Wendland). Der Brief berichtet die Uebertragung des Gesetzes in das Griechische, und zwar so, dass er die von dem jüdischen Philosophen Aristobul

vollzogene Verwechslung des jüdischen Geschichtschreibers Demetrius mit Demetrius Phalereus zum Ausgangspunkt seiner ganzen Darstellung macht. Schreiber und Empfänger des Briefs sind als „gottesfürchtige" Hellenen vorgestellt (4—7); insbesondere ist Aristeas (nach 6) derselbe, der eine ἀναγραφή des Wissenswerten περὶ τοῦ γένους τῶν Ἰουδαίων veranstaltet hat, woraus Euseb praep. ev. 9 25 ein Bruchstück über Hiob mitteilt (s. Schürer III 356, 357). So bittet denn Aristeas die über 100000 jüdischen Sklaven in Aegypten frei, sobald er sieht, dass Ptolemäus II. dem Antrag seines Bibliothekars Demetrius Phalereus auf Uebertragung des jüdischen Gesetzes folgen will: denn der göttliche Urheber dieses Gesetzes leitet die Regierung des Ptolemäus; es ist der alles schauende und schaffende Zeus, der so heisst, weil er alles belebt (15 16). Hier wird also die Identität des jüdischen mit dem philosophisch-heidnischen Gottesglauben behauptet. In der Eingabe des Demetrius wird die Ungenauigkeit der vorhandenen ohne königliche Fürsorge hergestellten Uebersetzungen des jüdischen Gesetzes betont (30); auch später ist von diesen fehlerhaften Uebersetzungen die Rede (314). Ptolemäus wendet sich nun an den Hohenpriester Eleasar: er ist überzeugt, durch die Uebersetzung den Juden seines Reiches eine Gunst zu erweisen „καὶ πᾶσι τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην Ἰουδαίοις καὶ τοῖς μετέπειτα" (38). Diesen Brief, auf dessen Inhalt Eleasar sofort eingeht, überbringen der Oberste der Leibwache Andreas und Aristeas. Dieser beschreibt nun die Geschenke des Königs, einen goldenen Tisch für den Vorraum des Tempels, weit kostbarer als der bisherige, und Mischkrüge und Schalen; dann beschreibt er die Lage Jerusalems (inmitten Judäas, auf dem höchsten Punkte der Tempel 83 84), den Tempel, Brandopferaltar und Priesterdienst, wobei das lautlose Schweigen der über 700 Priester gerühmt wird, und das Amtskleid des Hohenpriesters. Diesen Tempeldienst überblicken die beiden Nichtjuden von der festen, den Tempel schirmenden Burg aus, wo 500 Mann Besatzung liegen (103 104). Der Ackerbau in Palästina wird gerühmt; aber der Jordan soll ähnlich wie der Nil Palästina bewässern und in einen Fluss münden, der ins Meer fliesst (116 117). Mit Eleasar bespricht Aristeas die Reinheitsgebote, die ihm dieser als eherne Mauern bezeichnet, welche die Juden abhalten von der Gemeinschaft mit andern Völkern, damit sie nicht durch Verkehr mit Schlechten verdorben werden; um Mäuse und Wiesel hat Gott nicht Sorge

getragen[1]. Dabei kommt die Torheit des Bilder- und Tierdienstes, die Reinheit der Juden im Verkehr der Geschlechter, die Sitte des Tischgebetes, der Quasten, Gebetsriemen und der sog. Mesusa zur Sprache (134—138 158 159). Der Jude soll nichts gedankenlos tun (163). In Alexandria werden die von Eleasar geschickten 72 Gelehrten sofort vom König empfangen, der sich vor dem in Goldschrift auf kunstvoll bearbeitetem Pergament geschriebenen Gesetze siebenmal verneigt, und nun werden sie sieben Tage hindurch zur königlichen Tafel geladen, wobei ihre jüdischen Gebräuche genau beachtet werden, die heidnischen Opferpriester ferne bleiben und ein Priester aus ihrer Mitte das Tischgebet spricht. Bei Tisch nun richtet Ptolemäus an jeden der fremden Gelehrten eine Frage, fünf Tage an zehn und zwei Tage an elf; in der Beantwortung dieser Fragen soll die Fülle jüdischer Lebensweisheit zur Aeusserung kommen. Man soll an den andern handeln, wie man es an sich erfahren möchte[2]; man muss Gott darin nachahmen, wie er der ganzen Welt Gutes tut[3]; man muss nicht bloss den Wohlwollenden, sondern auch den Widersachern sich freundlich erweisen[4]; man muss sich alle Menschen zu Freunden machen (288); man ehrt Gott nicht durch Geschenke und Opfer, sondern durch Reinheit der Seele und frommes Gottvertrauen (234). Diese Tischgespräche sind der Höhepunkt der Erzählung. Dann wird noch von der Uebersetzerarbeit selbst berichtet, die in 72 Tagen — aber ohne besonderes Wunder — zustande kommt. Demetrius schreibt den Wortlaut nieder, auf den sich die Gelehrten disputatorisch (ταῖς ἀντιβολαῖς 302) geeinigt haben. Nun folgt die öffentliche Verlesung der Uebersetzung vor der versammelten Judenschaft durch Demetrius auf der Pharusinsel, die Uebergabe an die ἡγούμενοι der Judengemeinde, die laute Billigung und die Verwünschung eines jeden, der daran etwas ändert (308—311). Der König versteht in seiner Bewunderung des Gesetzes nicht, warum Geschichtschreiber und Dichter davon schweigen: aber Gott hat den Geschichtschreiber Theopomp, der Heiliges und Unheiliges vermengen wollte, mit 30 Tagen Irrsinn, und den Tragödiendichter Theodektes wegen ähnlicher Sünde zeitweise mit Blindheit bestraft. Schliesslich werden die jüdischen Gelehrten mit reichen Geschenken zurückgesandt. — Die Zeit des Aristeas-

[1] 139 142 144, vgl. I Kor 9 9.
[2] 207, vgl. Lk 6 31 Mt 7 12.
[3] 210, vgl. Lk 6 35 Mt 5 45.
[4] 227, vgl. Lk 6 32—35 Mt 5 44 46 47.

briefes ergibt sich aus der Abhängigkeit von Aristobul und andererseits aus der überaus freundlichen Stimmung gegenüber einem philosophisch gerichteten Heidentum. Der Gott Israels ist der lebengebende Zeus (16); der heidnische König wird immer wieder als „fromm" gepriesen (z. B. 229 232 234); der Verfasser weiss nichts von einem weltlichen Herrscher in Jerusalem. Somit dürfte die Schrift zwischen 170 und 140 in Alexandria entstanden sein; der Verfasser ist sicher niemals in Palästina gewesen, 116 117. Sein Zweck ist, Juden und jüdische Art den Heiden zu empfehlen.

3. An König Ptolemäus Philometor (170—145 v. Chr.) richtete der jüdische Philosoph Aristobul seine Erklärung der heiligen Gesetze[1]. Das Werk umfasste viele Bücher[2]. Erhalten sind uns nur drei Bruchstücke (1: Euseb praep. ev. 13 12, aus dem ersten Buch nach praep. ev. 9 6, = Clem. Alex. strom. I 22 150; 2: Euseb praep. 8 10; 3: Euseb hist. eccl. VII 32 17 18). Das erste Bruchstück zeigt, wie Plato und Pythagoras aus früheren Uebersetzungen des mosaischen Gesetzes für ihre Lehrbildung manches entnommen haben. So nennt Moses die Wirkungskraft Gottes Gottes Wort; ebenso reden Pythagoras, Sokrates und Plato von Gottes Stimme, die sie bei Betrachtung des Baues der Welt vernehmen. Auch Orpheus und Aratus werden, ersterer mit freilich zweifellos jüdischen Versen, als Zeugen dafür angerufen, dass „Gottes Kraft alles durchdringt"; das Judentum aber fordert dieser Erkenntnis gegenüber ähnlich wie alle Philosophen, aber in kräftigerer Weise, eine fromme heilige Lebensführung. Diese Ausführung betraf also Gen 1. Euseb verbindet damit die Ausführung Aristobuls zu Gen 2 1 2. Der siebte Tag als Ruhetag dürfte auch als Tag der Erschaffung des Lichtes bezeichnet werden, sofern die Peripatetiker die Weisheit die Leuchte des Lebens heissen und Salomo die Weisheit vor Himmel und Erde vorhanden denkt (Prov 8 22—31). Gottes Ruhe meint die ruhige Erhaltung der göttlichen Weltordnung; die Siebenzahl aber spielt eine grosse Rolle im Lebensprozess; auch Homer, Hesiod und Linus werden für die Bedeutung des siebenten Tages angerufen. — Das zweite Bruchstück bezieht sich wohl im ganzen

[1] Euseb praep. ev. VII 13 7; vgl. chron. ad Olymp. 151 und hist. eccl. VII 32 16.

[2] Clem. Alex. strom. V 14 97; Euseb hist. eccl. VII 32 16.

auf Gottes Herabsteigen zur Gesetzgebung auf dem Sinai. Aristobul geht von den biblischen Ausdrücken „Gottes Hände, Arm, Antlitz, Füsse, Wandeln" aus. Das darf man nicht mythisch und menschlich fassen; Moses braucht bildliche Ausdrücke, die man verstehen muss. Auch die Griechen brauchen χείρ für δύναμις; „Gott steht" bedeutet die Beständigkeit des Geschaffenen (Sonne wird nicht Mond, Tier nicht Mensch). So bedeutet das Herabsteigen Gottes im Feuer und unter Posaunenschall die Offenbarung seiner Wirkungskraft: es war kein wirkliches Feuer, denn es verzehrte nichts; es waren auch keine wirklichen Posaunen und keine Wesen da, die sie geblasen hätten. — Nach dem dritten Bruchstück, das aber nur in indirekter Rede erhalten ist, erklärte Aristobul, dass am Passahfest als an dem Vollmondstag zur Zeit der Frühjahrsnachtgleiche der Mond der Sonne gegenüber im Zeichen der Herbstnachtgleiche stehen müsse. — Nach diesen Bruchstücken stellt sich Aristobuls Werk als eine die Hauptsachen herausgreifende Erläuterung des Textes der Thora dar mit durchgreifender Rücksicht auf gebildete heidnische Leser. Ein solches Werk setzt blühende jüdische Propaganda voraus; nach dem Krieg des Titus ist es undenkbar. Die Behauptung der Abhängigkeit der griechischen Philosophie von der jüdischen Bibel ist beim damaligen Stand geschichtlicher Kenntnis nicht überraschend; bei der aus vielen Kennzeichen ersichtlichen Rührigkeit der jüdischen Propaganda in Aegypten kann es auch nicht auffallen, dass dem Aristobul bereits Verse der ältesten griechischen Dichter in jüdischer Fälschung vorlagen; ob Ptolemäus Philometor diese Fälschung erkannte oder nicht, wissen wir ebensowenig als das andere, ob er das Buch des Aristobul jemals gelesen hat.

C. Ehe die jüdische Propaganda den Heiden mit ihrer Gesetzespredigt erreichte, musste er für jüdische Anschauungen schon einigermassen vorbereitet sein. Das leistete die philosophische Bildung der Heiden, wie Aristobul zeigt. Aber daran arbeitete man weiter, indem man bei heidnischen Autoritäten jüdische Anschauungen nachwies oder sie ihnen in den Mund legte.

1. Dahin gehört eine sicher von Juden stammende Blütenlese aus griechischen Dichtern, die wir am breitesten bei Clem. Alex. strom. 5 14 = Euseb praep. ev. 13 13 finden, die aber auch den Kern der pseudojustinischen Schrift de monarchia (2—5)

bildet, die von Aristobul (praep. ev. 13 12) benützt ist, ebenso bei Clem. Alex. protrept. 6 68 7 74 75 und wieder in der pseudojustinischen cohortatio ad Graecos 15—18. Die spätesten hier angeführten Autoritäten sind Aratus, Kallimachus und Kleanthes (um 260), dagegen kommen Dichter des 4., 5. und 6. Jahrhunderts v. Chr. reichlich zum Wort: die Sammlung stammt also wohl sicher aus dem Ende des 3. oder Anfang des 2. Jahrhunderts. Eine besondere Bezugnahme auf christliche Ideen, die dieser Annahme entgegenstünde, findet sich nirgends; dagegen bezeugen diese Dichter selbst den Irrtum des Volksglaubens und betonen die Einheit, die Allgewalt, die Vollkommenheit Gottes. In dieser Sammlung findet sich nun aber eine Anzahl von Versen jüdischer Herkunft, die verschiedenen griechischen Dichtern zugewiesen werden. Da bezeugt Aeschylus die über alles Fleisch erhabene Grösse Gottes, Sophokles die Einheit und Einzigkeit des Schöpfers von Himmel und Erde, den man irrtümlich mit Opfern vor Stein-, Bronze-, Gold- oder Elfenbeinbildern zu ehren meint; auch den künftigen Weltbrand und die Lehre von den zwei Wegen bespricht er. — Mehrfach schwankt die Angabe über die Herkunft. Ein langes Stück über die künftige Vergeltung ist bei Clem. strom. 5 14 dem Diphilus, de monarch. 3 teils dem Philemon teils dem Euripides zugewiesen; der Anteil des Philemon schliesst mit dem Gedanken, dass Gottes furchtbarer Name nicht ausgesprochen werden darf. Ein anderes langes Stück, das einmal von Menander, das andere Mal von Philemon herrühren soll, erklärt die Torheit dessen, der die Gottheit durch Opfer vor Bildern zu versöhnen meint, und empfiehlt die Frömmigkeit, die nicht ehebricht, stiehlt, tötet und fremden Gutes begehrt; sie braucht die Donner Gottes nicht zu fürchten. In weiteren Versen gebietet wieder Diphilus oder Menander, Gott als den einzigen Herrn, Vater und Wohltäter aller zu ehren; nach Euripides oder Philemon ist Gott unsichtbar und sieht doch alles. Hesiod, Homer und Linus werden bei Aristobul als Zeugen für den Sabbat genannt; Clem. Alex. gibt dieselben Verse, nur schreibt er die letzten statt dem Linus dem Kallimachus zu. Besonders ausführlich ist ein Lied des Orpheus an Musäus, gewiss ebenso echt wie alle Lieder des Orpheus: es ist eine wuchtige Schilderung des einen Gottes, der unsichtbar alles sieht und alles lenkt. Der Text ist bei Aristobul (Euseb praep. ev. 13 12), bei Clemens (strom. 5 12 14 protrept. 7 63) und Pseudojustin (de monarch. 2;

cohort. 15) in verschiedenen Rezensionen überliefert. Die in beiden pseudojustinischen Schriften stehende Rezension ist die kürzeste, aber nicht die älteste; denn 1. lautet in ihr, wie bei Clemens, die Stelle über Gottes Unsichtbarkeit: „keiner der Sterblichen sieht ihn, er selbst sieht alle". Hier steht im letzten Glied ganz ungewöhnlich πάντας ὁρᾶται; bei Aristobul ist εἰςοράαται Passiv: die Psyche erkennt Gott nicht, mit dem νοῦς wird er erschaut. So weiss es aber auch Paulus, vielleicht aus diesem Gedicht, Rom 1 20. 2. In den drei Rezensionen beginnt ein späterer Vers: αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω. Dieses αὐτόν hat nur in der Rezension des Aristobul seinen Gegensatz: die sichtbaren Fussstapfen und die gewaltige Hand Gottes. Hier ist in der pseudojustinischen Rezension sicher gekürzt. Es steht also nichts im Weg, die Fassung bei Aristobul für die älteste zu erklären; die spätere Umgestaltung erleichtert das Verständnis. — Bei der Anführung der angeblich von Sophokles herrührenden Verse über die Einheit Gottes beruft sich Clemens strom. 5 14 auf das Buch des Hekatäus von Abdera „über Abraham und die Aegypter" (κατὰ Ἄβραμον καὶ τοὺς Αἰγυπτίους). Es ist doch fraglich, ob Schürer recht hat, wenn er in diesem Pseudohekatäus die Quelle für alle diese gefälschten Verse findet (III 454). Es liegt näher, an eine der pseudojustinischen Schrift de monarchia ähnliche Schrift oder auch an eine ganz selbständige Blütenlese aus griechischen Dichtern zu denken, die auch von Pseudohekatäus benützt wurde. Aus einem derartigen Buch dürfte auch Paulus seine Bekanntschaft mit griechischen Dichtern empfangen haben[1].

2. Eine ausführliche Spruchsammlung jüdischen Ursprungs in griechischen Hexametern[2] schreibt sich selbst dem weisesten der Männer, Phokylides (von Milet, 6. Jahrhundert v. Chr.), zu (v. 2). Der jüdische Ursprung ist nicht zweifelhaft: das Gedicht verkündet δίκης θεοῦ βουλεύματα v. 1 = τὰ δικαιώματα θεοῦ Gen 26 5 Ex 15 26 Num 30 17 Dt 4 5. Die erste Ehre gebührt Gott, die zweite den Eltern, beim Urteil darf man nicht auf die Person sehen (μὴ κρῖνε πρόςωπον), falsches Zeugnis muss man fliehen (v. 8—12). Die Vorschrift, den Armen nicht auf morgen

[1] Act 17 28 = Aratus (bei Euseb praep. ev. XIII 12 6 aus Aristobul; XIII 13 26 aus Clem. Alex.); Rom 1 20 = Orpheus bei Euseb praep. ev. XIII 12 5; 1 Kor 15 33 ist ein Wort des in der Sammlung oft angeführten Menander, s. Meinecke, Menandr. et. Philem. rell. c. 75.

[2] Text bei Th. Bergk, Poetae lyrici Graeci II ed. 4, 1882, S. 74—109.

zu vertrösten (v. 22), stammt aus Dt 24 15; fast wörtlich wie Jes 58 7 lautet v. 24: ἄστεγον εἰς οἶκον δέξαι καὶ τυφλὸν ὁδήγει. Nach Lev 19 34 soll man den Zugezogenen dem Bürger gleichstellen v. 39. Jüdisch ist auch die Mahnung v. 53 54, nicht auf Weisheit, Stärke oder Reichtum zu trotzen, da alle diese Güter nur dem einen Gott wahrhaft zustehen. Beim Ausnehmen eines Nestes soll man nach Dt 22 6 7 die Mutter fliegen lassen; die Bibelstelle sagt: „Damit es dir wohl gehe und du lange lebest." Der poetische Phokylides setzt dafür: „Damit du wieder von ihr Junge erhältst" v. 85 86. Toten soll man Erde geben, Gräber nicht öffnen, Leichen nicht zergliedern: das ist allgemein antik; aber nun wird nicht bloss die Unsterblichkeit der Seele, sondern deutlich die Auferstehung gelehrt (v. 100—118). Die unsterbliche Seele ist Gottes Geschenk und Bild nach Gen 1 27, der Leib von Erde wird wieder zur Erde nach Gen 3 19: das ist griechischer Gedanke in jüdischer Form. Der Ausdruck „hernach werden sie Götter" kann angesichts I Sam 28 13 nicht für unjüdisch gelten. Die alttestamentlichen Regeln über das gefallene und irrende Vieh des Feindes werden genau wiederholt (v. 141—143, vgl. Ex 23 5 4). Ebenso ist v. 148 149 genaue Wiederholung von Ex 22 31: von Tieren zerrissenes Fleisch soll man den Hunden überlassen. v. 165—175 führen nach Prov 6 6—8 30 25 Ameise und Biene als Muster der Arbeitsamkeit vor. Das Bild von der Ameise kehrt aber auch bei Horaz serm I 1 33—38 wieder: also ist Pseudophokylides, der das biblische Bild dem Horaz wohl vermittelt hat, in die vorchristliche Zeit zu setzen. Der Schluss des Gedichtes empfiehlt die jüdische Auffassung der Ehe und der Reinheit der Geschlechter. — Eine Besonderheit der sittlichen Auffassung zeigt sich in dem Satze, dass auch die Tötung des Feindes die Hand befleckt (v. 31—34) und dass man dem Sklaven kein Mal aufprägen soll (v. 222). Die Forderung einer gewissen, durch Wohltätigkeit vermittelten, Gütergemeinschaft (ἔστω κοινὸς ἅπας ὁ βίος) v. 30 und die Empfehlung des rechten Masses in allem (πάντων μέτρον ἄριστον) v. 70 99 sind der hellenistischen Welt gemeinsame Gedanken. Griechisch ist der Gedanke, dass der Neid überwunden werden muss, weil auch die Welt nur durch Eintracht besteht (v. 71—76). Bei dem allem macht sich der Einfluss der stoischen Weltanschauung geltend; die ab und zu eingestreuten Götternamen (Κύπρις v. 67, Οὐρανίδαι v. 72, Δίκη v. 77, Ἔρως v. 194) sind in derselben Blässe wie bei

den Stoikern gebraucht. Das Ganze ist eine Predigt jüdischer Moral an die Heidenwelt unter völliger Verleugnung des nationalen, rituellen und kultischen Elementes der jüdischen Sitte.

3. In dieselbe Gattung von Fälschungen zum Zweck jüdischer Propaganda gehören auch die jüdischen sibyllinischen Orakel, die den Grundstock der überlieferten vierzehn Bücher sibyllinischer Weissagungen bilden (Ausgaben von Alexandre[2] 1869, Friedlieb 1852, Rzach 1891). Die Form ist der griechische Hexameter. Freilich lässt sich bei dem wirren Durcheinander und Ineinander der doch wieder glatt aneinander gefügten Stücke die Herkunft des einzelnen nur dann sicher bestimmen, wenn in dem Stücke selbst eine klare Zeitangabe vorliegt oder die äussere Bezeugung statt einer solchen dienen kann. So hat schon Alexander Polyhistor (um 50 v. Chr.) nach Euseb Chron 1 23 (Schoene) die Erzählung der Sibylle über den babylonischen Turm und seine Zerstörung durch Stürme angeführt (= Sibyll. orac. 3 99—104); an drei Stellen wird die messianische Katastrophe unter der Herrschaft des siebenten Ptolemäers erwartet 3 191—193 316—318 608—610; die Verse 3 394—400 geben eine geheimnisvolle Schilderung der syrischen Thronstreitigkeiten von Antiochus IV. bis auf Tryphon (146—139 v. Chr.); diese Zeit ist aber zugleich die Zeit Ptolemäus' VII. (145—117 v. Chr.) und die Zeit des Makkabäers Simon, der die Syrer endgültig aus der Burg von Jerusalem vertrieb (142 v. Chr.). Somit wird die Hauptmasse des dritten Buchs in diese Zeit zu setzen sein. Dazu gehören auch wahrscheinlich, und zwar als Anfang, die beiden bei Theophilus ad Autolycum 2 36 überlieferten Bruchstücke; Theophilus sagt, dass sie an den Anfang der Prophetie der Sibylle gehören. — In eine spätere Zeit führt aber 3 46—52: Rom herrscht über Aegypten, da werden in unerbittlichem Bürgerkrieg der Latiner drei Männer das Verderben Roms herbeiführen. Dazu gehört 3 75—82: eine Witwe herrscht über die Welt und vergeudet ihre Reichtümer. Dieser ganze Abschnitt stammt also aus den Tagen des Bürgerkriegs nach Cäsars Tod, des zweiten Triumvirates und der Kleopatra. Es ist mithin etwa 100 Jahre nach der Hauptmasse des dritten Buches geschrieben. Alles übrige führt, soweit es datierbar ist, in die Zeit nach der Zerstörung des Tempels[1], auch des Vesuvaus-

[1] 4 115—127 5 397—413.

bruchs von 79 n. Chr.[1], da man die Wiederkehr Neros erwartete[2]. Sehr vieles ist mindestens christlich überarbeitet. — Die beiden Fragmente bei Theophilus verkünden die Einheit und Allgewalt des Schöpfers, der die Guten schützt und die Bösen straft, und stellen dem die Torheit des Tier- und Bilderdienstes gegenüber; zuletzt wird auf die künftige Vergeltung hingewiesen, auf der einen Seite ewig zehrendes Feuer, auf der andern das Paradies und das Brot vom Himmel. — Das dritte Buch beginnt mit der Klage der Sibylle, dass Gott sie wider ihren Willen zur Weissagung treibt (v. 1—7). Auch jetzt beginnt sie mit der Verkündigung des wahren Gottes, der unnennbar ist; der ist, war und sein wird; der alles durch sein Wort schuf. Aber statt seiner verehren die Menschen Tiere und Bilder und vergessen Gottes Gericht; dem entspricht ihr blutdürstiges, hinterlistiges, habsüchtiges, schamloses Treiben (v. 8—45). Aber wenn Rom und Aegypten vereint werden, dann kommt das grösste Reich eines unsterblichen Königs, ein heiliger, ewig und überall regierender Herrscher. Die Römer werden sich im Bürgerkrieg der Triumvirn verderben. Jetzt schmücken sie noch ihre Städte mit Tempeln, Stadien, Märkten und Gottesbildern; Beliar kommt und verführt durch Wunder und Zeichen die Menschen; aber zuletzt wird Gott den Beliar und die sündigen Menschen verbrennen. Dieser ausführlich geschilderte Weltbrand kommt in den Tagen der Kleopatra (v. 46—92). Von hier ab herrscht völlige Verwirrung. Der Turmbau von Babel wird erwähnt, bei dem Gott mit dem jüngsten Gerichte gedroht hat (v. 97—104). Eine jüdisch umgestaltete griechische Theogonie schliesst mit kurzer Aufzählung der Weltreiche bis auf Rom ab (v. 105—161). Das nächste Stück wiederholt diese Aufzählung, indem es die Reiche des Salomo, der Griechen und Römer aufeinander folgen lässt; unter Rom leidet namentlich Macedonien: da wird zur Zeit des siebten Ptolemäers das Volk des grossen Gottes wieder erstarken und allen Menschen den Weg zum Leben zeigen (v. 162—195). Hieran reiht sich eine Unglücksweissagung, die alle Welt und auch die Juden bedroht. Sie werden in herrlicher Weise als das klassische Volk der Gerechtigkeit und helfenden Liebe geschildert. Aber auch sie wird die Strafe wegen Gesetzesübertretung treffen; ihr Tempel wird zerstört;

[1] 4 130—136. [2] 4 117—124 137—139.

doch nach siebzig Zeiten wird Gott vom Himmel einen König senden, das königliche Volk wird herrschen und einen neuen Tempel aufbauen. In diesem Zusammenhang v. 196—294 sind wohl nur die Jerusalem und die Juden verherrlichenden Verse 217—247 vorchristlich: sie sind sicher die Vorlage für Vergil in der berühmten Schilderung des Berufs der Römer Aeneis (6 847—853). Im weiteren sind noch die messianischen Schilderungen hervorzuheben (3 367—380 573—610 652—807); die mittlere stammt aus der Zeit Ptolemäus' VII.; in der letzten tritt der persönliche Messias (652—656) und der Ansturm der widergöttlichen Mächte wider die Gottesstadt hervor (660—697). Einer orakelfreudigen Zeit waren die wirren Sprüche der Sibylle wertvoller, als uns das heute verständlich ist.

D. Eine förmliche Verteidigung seines Volkes gegen die Anklagen der Heiden gibt Josephus in seiner Schrift gegen Apion. War auch die Zeit der jüdischen Propaganda vorüber, so galt es doch die Ehre des Gottesvolkes unwürdiger Verleumdung gegenüber festzuhalten. Vgl. S. 19. Die Schrift zerfällt in zwei Bücher (1 320 2 296). Josephus geht von dem Vorwurf aus, dass die namhaften griechischen Schriftsteller nichts von den Juden wüssten (1 2); er stellt demgegenüber fest, dass die Griechen erst verhältnismässig spät schriftstellerisch tätig wurden, dass ihre Geschichtschreibung nirgends, selbst bei Thukydides nicht, irrtumsfrei sei, dass sie wenig öffentliche Aufzeichnungen hatten und das Erzählertalent höher schätzten als die Wahrheit (1 6—27). Aegypter, Babylonier, Phönicier haben da einen Vorzug vor den Griechen; aber die grösste Sorgfalt verwendeten die Juden auf die öffentlichen Aufzeichnungen, die den Priestern anvertraut wurden, deren Genealogie durchaus sichergestellt sein muss: die Liste der Hohenpriester geht 2000 Jahre zurück. In der jüdischen Geschichtschreibung gibt es keinen Widerspruch; die Propheten haben das Früheste durch Inspiration von Gott erfahren, das Gleichzeitige genau aufgezeichnet. Zweiundzwanzig Bücher führen die Geschichte bis Artaxerxes, weil die genaue Folge der Propheten da abbricht. Diese Bücher sind Gottes Wort (θεοῦ δόγματα) und dürfen weder ergänzt, noch gekürzt, noch verändert werden (1 28—42). Während die Griechen über das Aelteste und Jüngste aus freier Phantasie erzählen, hat Josephus im jüdischen Krieg Selbsterlebtes, in der Archäologie von der heiligen Schrift Gebotenes

wiedergegeben: also die Barbaren sind in Geschichtschreibung den Hellenen überlegen (1 43—58). — Die seltene Erwähnung der Juden ist nicht auffallend; ihr Land ist kein Küstenland wie das der Phönizier und Philister, ihr Ziel war das Leben nach dem Gesetz; Rom wird weder von Herodot noch Thucydides erwähnt; auch die Propheten reden nicht viel von den Griechen (1 59—69). Dann werden die Zeugnisse für das Alter der Juden durchgesprochen (1 70—218). Nun wendet sich Josephus gegen die Verleumdungen und zeigt, dass auch Athener und Lacedämonier solche erfuhren; die Sucht, Neues zu sagen, führt zur Verleumdung. Die Aegypter haben zuerst die Juden verleumdet: Josephus sieht darin Neid (1 219—226). Er bespricht und widerlegt die Fabeln des Manetho, Chäremon und Lysimachus (1 227—320). Im zweiten Buch wendet er sich 2 1—144 gegen Apion; er behandelt Apions Erzählung von der Herkunft der Juden, seine Klage über das Bürgerrecht der Juden in Alexandria, seine Forderung heidnischer Gottesverehrung, insbesondere Aufstellung von Kaiserbildern durch die Juden; dann bespricht er den angeblichen Eselskopf im Tempel und die böswillige Verleumdung von der alljährlichen Mästung und Schlachtung eines Griechen im Allerheiligsten; dazu kommen noch die Hinweise auf die mannigfache Knechtung der Juden, auf den Mangel an Erfindern und Weisen, auf ihre Opfersitte, die Vermeidung des Schweinefleisches und der Beschneidung. Am Schluss dieses Abschnittes (2 144) spricht Josephus den Grundsatz der Toleranz aus: man muss treu bei der eigenen frommen Sitte bleiben und die anderer nicht schmähen. Dann aber gibt er noch, dem Zweck der Apologie entsprechend, eine kurze Darlegung der jüdischen Gesetzgebung (2 145—235). Der jüdische Gesetzgeber, älter als Lykurg, Solon, Zaleukus, hat sein Volk durch Wüste und Feinde glücklich hindurchgeführt. Seine Grundüberzeugung ist: Gott überwacht das ganze Leben; sein Gesetz begründet eine θεοκρατία; Gott gibt alles Gute, ihm bleibt nichts verborgen; er, der eine, ewige, unwandelbare, der schöner ist als alles Irdische, ist nicht seinem Wesen nach, aber in seiner Wirkung erkennbar. Die griechischen Philosophen stimmen mit dieser Gottesanschauung fast alle überein, aber sie haben sie nur wenigen vermittelt. Moses allen. Dazu ist ihm Frömmigkeit nicht eine Tugend neben andern, sondern die Gattung, der alle Tugenden sich unterordnen (2 145—171). Die Lacedämonier und Kreter übten die

Tugend, die Athener dachten darüber nach; die Juden richten sich von der ersten Nahrung an in allem nach dem Gesetz, das ihnen ὅρος καὶ κανών ist (2 174), und alle sieben Tage sieht man von anderer Arbeit ab und lernt das Gesetz, das jeder besser als seinen Namen kennt. Daher stammt die Eintracht der Juden; bei ihnen bringt allerdings nicht jeder etwas Neues; die Priester, an ihrer Spitze der Hohepriester, überwachen alles (2 172—187). Das ganze Volksleben gleicht einer Weihe, einem Mysterion mit bestimmten προρρήσεις und ἀπαγορεύσεις: ein erhabener Gottesgedanke (μακάριος, αὐτάρκης) fordert Tugendübung als Gottesdienst (2 188—192). Es folgen kurze Angaben über Tempeldienst, Ehegesetzgebung (die Frau ist dem Manne in allem untergeordnet), Kinderpflege und Erziehung (die Kinder lernen die Schrift), Bestattung, Pflichten gegen Eltern, Alte und Freunde; die Pflicht des Richters, der Schutz der Bittflehenden, die Heiligkeit fremden Eigentums werden erwähnt (2 193—208). Eingehender erörtert Josephus das Verhältnis zum Heiden (πρὸς ἀλλοφύλους). Wer das Gesetz annimmt, wird aufgenommen; jedem gibt man Feuer, Wasser, Nahrung; man zeigt ihm den Weg, lässt ihn nicht unbeerdigt. Auch Feindesland darf man nicht verwüsten, Nutzbäume nicht fällen, Gefallene nicht plündern, Frauen nicht vergewaltigen. Was ins Haus flieht, darf man nicht töten; Arbeitstiere muss man auch im Feindesland schonen (2 209—214). Die Strafen sind bei den Juden schwerer als anderswo, der Lohn seliges Leben im Jenseits. Die Gebote der Griechen werden nicht gehalten: die Lacedämonier haben alle ihre Gesetze vergessen, und doch war leichter nach ihnen, als nach den jüdischen zu leben. Die jüdischen Gebote werden gehalten (2 215—235). — Vorsichtig bespricht Josephus die Duldung der Mythologie durch die heidnischen Gesetzgeber. Moses habe das Verspotten fremder Götter verboten. Aber die Philosophen sind einig in der Verurteilung der Mythologie; die früher verehrten Götter sind veraltet. Plato verbannt den Homer (2 236—256). Den Vorwurf des Apollonius Molon, dass die Juden mit Andersgläubigen nicht verkehren, weist Josephus zurück: Lacedämon vertrieb die Fremden; dass die Athener nicht tolerant waren, zeigen die Beispiele der Verfolgung von Sokrates, Anaxagoras, Diagoras, Protagoras und einer neuerdings (νῦν) getöteten Priesterin. Ebenso urteilten Skythen und Perser. Die Juden dulden alles, nur keine Aenderung ihrer Gesetze (2 257—279).

Und dieses Gesetz ist zu allen Menschen gekommen, zuerst zu den Philosophen, aber auch zu den Massen, die den Sabbat, das Fasten, das Lichteranzünden und viele jüdische Speisegebote halten, aber auch jüdische Eintracht, Mildtätigkeit, Arbeitsamkeit und Ausdauer nachahmen. Josephus spricht es am Schlusse seiner Schrift stolz aus: „Wir haben den andern das Meiste und Beste gebracht." Diese Gabe des Judentums an die Heidenwelt ist ihm der Gehorsam gegen das Gesetz, die Eintracht, die Festigkeit in Glück und Unglück, die Arbeitsamkeit und vor allem der das Leben beherrschende Gedanke, dass Gott alles schaut (2 280—296). Man wird dieser ganzen Schrift des Josephus im wesentlichen zustimmen können, wenn auch seine Behauptungen im einzelnen vielfacher Richtigstellung bedürfen.

Dritter Teil.

Die jüdische Religion in neutestamentlicher Zeit.

§ 31. Religiöse Literatur des Judentums.

Schürer III § 32 II—VI, § 34, Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. 1900, Fritzsche-Grimm, Kurzgef. exegetisches Handbuch zu den Apokryphen, 6 Bde., 1851—1860, Fritzsche, Libri apocryphi V. T.; accedunt libri V. T. pseudepigraphi selecti 1871.

I. Erkenntnisquelle für die jüdische Religion der neutestamentlichen Zeit ist vor allem die Erbauungsliteratur oder Haggada. Sie knüpft überall an die alttestamentlichen Muster unmittelbar an und gliedert sich nach den im A. T. gegebenen Gattungen. Was die Chronik für die Königsbücher, ist das Buch der Jubiläen für die Genesis; Tobit und Judith sind Erzählungen im Stil von Hiob, Ruth und Esther; die Psalmen Salomos sind Nachzügler der Psalmen Davids; die Weisheit Salomos, die Sprüche des Siraciden, die als viertes Makkabäerbuch überlieferte Predigt knüpfen an die alttestamentlichen Proverbien und Kohelet an; die späteren Apokalypsen (Henoch, IV Esra, Baruch, Assumptio Mosis) sind von der kanonischen Apokalypse des Daniel irgendwie abhängig. Auch die Schriftstellerei des Philo von Alexandrien will in ihrer Weise der jüdischen Erbauung dienen. Doch ist Philo neben Josephus die einzige deutlich erkennbare schriftstellerische Persönlichkeit unseres Zeitraums und erfordert eine gesonderte Darstellung.

a) Das Buch der Jubiläen (s. Littmann in Kautzsch, Pseudepigraphen S. 31—119) ist nur als Bestandteil der äthiopischen Bibel in äthiopischer Uebersetzung (Mas'chafa Kufale) vollständig erhalten (Ausgaben: Dillmann 1859, Charles 1895). Die Ausgabe von Charles und die Monographie von H. Rönsch (Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis 1874) enthalten auch die umfangreichen Bruchstücke einer lateinischen Uebersetzung; aber sowohl der äthiopische als der lateinische Text

gehen nicht unmittelbar auf den wahrscheinlich hebräischen Urtext zurück, sondern ruhen selbst auf einer griechischen Uebersetzung. Die Entstehungszeit des Buchs dürfte um 100 v. Chr. angesetzt werden; das ergibt sich aus Folgendem. Eine zweite Zerstörung des Tempels nach der babylonischen Gefangenschaft wird (nach 1 17 18) weder gekannt noch erwartet. Die Zertrümmerung des babylonischen Turms durch einen von Gott gesandten Sturm, die schon Alexander Polyhistor (um 50 v. Chr.) aus der jüdischen Sibylle[1] kannte, dürfte hier zuerst erzählt worden sein (10 26). Noch besteht die altägyptische Sitte, dass ein Fünftel des Bodenertrags dem König gehört 45 12. Auch die Kinder Edoms sind unterworfen bis auf diesen Tag 38 14: die idumäische Dynastie des Herodes regiert also noch nicht; aber die Zeit Johannes Hyrkans ist vorüber. Die Griechen nennen das Buch λεπτὴ γένεσις, feine Genesis, weil hier in feiner Kleinmalerei ausgeführt ist, was die kanonische Genesis nur in grossen Zügen mitteilt[2]. Bei Syncellus (DINDORF 1 49) kommt auch der Name „Apokalypse des Mose" vor; er passt auf den Inhalt, weil alles so erzählt wird, wie es der Engel des Angesichtes dem Mose im Auftrag Gottes mitteilt (1 26—2 1). Aus 1 26 geht deutlich hervor, dass das heute vorhandene Buch, das die Ereignisse bis zur Einsetzung des Passah, also immerhin über die Genesis hinaus bis Ex 12, erzählt, nur als Einleitung einer bis zur messianischen Zeit reichenden Offenbarung gedacht war. Der Bearbeiter hat seiner Erzählung ein genaues Zahlengefüge zu Grunde gelegt, die Rechnung nach der 49jährigen Periode der Jobeljahre (Tabelle bei RÖNSCH S. 239—247; daher das Buch bei Epiph 39 6 τὰ Ἰωβηλαῖα). Ueberall begründet er die einzelnen gesetzlichen Ordnungen, besonders hinsichtlich des Festkalenders. So den Sabbat (2 1 17—22): die Engel halten ihn zuerst; das Wochenfest (6 17 vgl. 22 1) erinnert an Noahs Verlassen der Arche; die Feste am Neumond des ersten, vierten, siebenten, zehnten Monats sind Gedenktage der vorherigen Erlebnisse Noahs (6 23—28); das Laubhüttenfest feiern Abraham und Sara als Fest der Beschneidung Isaaks (16 20—31); das Passah (17 15 18 18 19) feiert Abraham wegen der Verschonung seines Erst-

[1] 3 99—104, vgl. Euseb Chron. SCHOENE 1 23; Jos. antt. 1 118.

[2] Stellen bei SCHÜRER III 278 f; zum Sprachgebrauch von λεπτός = subtilis, accuratus, s. STEPHANUS, Thesaurus V 202 f.

geborenen, Isaak; Jakob fügt zum Laubhüttenfest den achten Tag hinzu (32 27—29); der Versöhnungstag erinnert nach 34 18 19 an Jakobs Trauer um Joseph (vgl. 5 18). Auch sonst wird die heilige Sitte in die Urzeit zurückgetragen, so die strenge Einhaltung des Sabbat (2 25—30 50 7—13), die Anschauung von der Unreinheit der Mutter nach der Geburt (3 8 9), das Verbot des Blutessens (6 7—10 7 28—33 21 6 17 18); die Einrichtung des Morgen- und Abendopfers (6 14), die Regel über die Behandlung junger Bäume (7 36—38), die Beschneidung (15 11—14 25—29). Neben die Gebote Noahs (7 20) treten die Abrahams an alle seine Kinder (20 1—10) und die besonderen an Isaak (21 1—25): von den letzteren sind die über die Behandlung des Opfers am ausführlichsten (21 7—16). Die Zehntenpflicht und der Genuss des zweiten Zehnten im Heiligtum (27 27 32 2 10 11) werden besprochen; auch das Verbot des Inzestes mit des Vaters Weib (33 9—20), mit Schwiegertochter oder Schwiegermutter (41 25—27). Sogar die ägyptische Ordnung, dass ein Fünftel des Feldertrags dem König zufällt, wird auf Joseph zurückgeführt (45 12). — Neben der Gesetzlichkeit tritt die Anschauung von der Wirksamkeit der Engel als Merkmal des Buchs hervor. Sie sind am ersten Schöpfungstag geschaffen (2 2); sie brachten dem Adam alle Tiere zu (3 1); sie stiegen zur Erde, Recht und Gerechtigkeit zu lehren (4 15); ihre Vergehung an Menschentöchtern verursacht die Sintflut (7 21 22). Aber da böse Geister Noahs Kinder verführen wollen (10 1), betet Noah zum Gott der Geister (10 2), und die Engel binden auf Gottes Geheiss neun Zehntel von ihnen (10 7—9); ein Zehntel bleibt unter Satan-Mastema frei; Noah aber erfährt von Gott die Heilung von den Dämonen und hinterlässt darüber ein Buch (10 10 12 13). Als Mastema durch gefrässige Vögel Hungersnot schickt, weiss der vierzehnjährige Abraham sie zu vertreiben (11 11—24); er bittet Gott um Rettung vor den bösen Geistern, die über die Gedanken des Menschenherzens herrschen (12 20). Den Geistern gab Gott über alle Völker Macht, damit sie sie von ihm abirren machten; über Israel hat er keinem Engel noch Geist Macht gegeben (15 31 32). Ein Engel tröstet Hagar (17 11); Mastema fordert die Versuchung Abrahams (17 15—18). Abraham wünscht seinem Enkel Jakob, dass Mastemas Geister ihn und seinen Samen nicht beherrschen (19 28). Die Völker beten Dämonen an (22 17). Mastema will Moses vor der Rückkehr nach Aegypten töten, hilft den ägyp-

tischen Zauberern (48 2 9 12); er wird je nach Gottes Willen bald gebunden, bald losgelassen (48 15—18); seine Scharen töten die Erstgeburten in Aegypten (49 2 3), aber der Engel des Angesichts zieht vor den Heerscharen Israels einher (1 29). Neben Gesetzlichkeit und Engelglauben ist das dritte kennzeichnende Merkmal der Jubiläen die Buchfrömmigkeit. Was nie vergessen werden darf, steht auf himmlischen Tafeln 3 31 16 3 9 28 29 19 9 23 32 24 33 28 6 30 9 19 20 22 31 32 32 10 15 49 8 50 13. Unter den Menschen ist Henoch der Erfinder der Schrift und Verfasser eines alle astronomische und geschichtliche Weisheit umfassenden Buches (4 17—26 10 17); von ihm reicht die Kette der Ueberlieferung bis auf Noah (7 38 39). Noahs schriftgelehrter Enkel Kainam entdeckt eine astrologische Inschrift (8 2 3); Noah schreibt über Heilung von Dämonen (10 13). Jakobs gute Art zeigt sich darin, dass er die Schrift lernt, Esau aber nicht (19 14); er liest sieben himmlische Tafeln und schreibt das Gelesene mit wundersamer Erinnerung auf (32 21—26). Joseph in Potiphars Haus weiss aus Abrahams Schriften, was Sünde ist, und dass die Sünde vor Gott aufgeschrieben wird (39 6). Sterbend gibt Jakob alle seine Schriften und die Schriften seiner Väter an Levi (45 16), den er zum Priester geweiht hat (32 8). — So fasst sich der Gedankenkreis des Jubiläenbuchs dahin zusammen, dass jeder sich davor hüten muss, dass eine Sünde, d. h. eine Ungesetzlichkeit von den Engeln über ihn im Himmel berichtet und aufgezeichnet wird (28 6 30 20 39 6).

b) Das Buch Tobit (Ausgabe von drei griechischen Rezensionen bei Fritzsche, libri apocr. V. T. 1871, S. 108—165; Uebersetzung von Löhr bei Kautzsch S. 135—147; Schürer III 174—181) ist eine erbauliche Erzählung über die wundersamen Schicksale des in assyrischer Gefangenschaft zu Nineve lebenden Juden Tobit und seines Sohnes Tobias, der im Auftrag des Vaters nach Medien reist und bei dieser Gelegenheit seine Verwandte Sara, die Tochter Raguels, heiratet. Die Erzählung atmet streng jüdische Gesetzlichkeit: Tobit hat in Palästina die vorgeschriebenen Festreisen gemacht, den ersten Zehnten den Priestern gegeben, den zweiten in Jerusalem verzehrt, den dritten den Armen geschenkt (1 6—8). Die Pflicht der Verwandtenheirat wird betont[1]. Speisen der Heiden werden

[1] 1 8 3 15 4 12 6 10—13.

vermieden (1 11). An Pfingsten hält Tobit in Nineve ein Festmahl (2 1). Eine grosse Rolle spielt die Sorge um das Begräbnis[1]. Die Berührung des Toten verunreinigt und macht eine Waschung nötig (2 5 9). Aber Tobit mahnt seinen Sohn, auf das Grab der Gerechten Speise zu spenden 4 17, vgl. Sir 30 18. Eine wichtige Seite der Frömmigkeit ist die Wohltätigkeit[2]. Die Wohltätigkeit ist ein Kapital, von dem man am Gerichtstag zehren kann 4 9—11: sie rettet vom Tod und reinigt von der Sünde 12 9. Neben ihr steht als wichtigste Frömmigkeitsübung das Gebet[3]; ein Dankgebet schreibt Tobit sogar nieder (13 1—16). Das Fasten wird als frommer Brauch 12 8 erwähnt. Auch die Ehe darf nicht διὰ πορνείαν geschlossen werden (8 7); für die Beziehung zum Nächsten gilt die Regel: ὃ μισεῖς μηδενὶ ποιήσῃς (4 15). Besonders zeichnet das Buch die Schilderung treuer Familienliebe aus. — Von religiösen Anschauungen ist namentlich der Engelglaube stark entwickelt: Die Hilfe Gottes vermittelt Raphael, einer von den sieben heiligen Engeln, welche die Gebete vor Gott bringen (3 16 12 15); er besorgt sogar in liebenswürdigster Weise ein Geldgeschäft 9 1—6; ein solcher Engel isst nicht und trinkt nicht (12 19); einem solchen Engel wird der Sohn beim Abschied vom Vater empfohlen (5 17 22). Auch das passt zur jüdischen Denkweise, dass der Engel zuletzt die Niederschrift alles Erlebten in ein Buch fordert (12 20). Dem Engel steht gegenüber der böse Geist Asmodäus, der aus Liebe zu einer menschlichen Jungfrau deren Freier eifersüchtig tötet, aber durch Zauber vertrieben und in Aegypten durch einen Engel gebunden wird[4]. Religiös wichtig ist die am Schluss der Erzählung erwähnte messianische Hoffnung; namentlich die Schilderung des neuen Jerusalem, das aus lauter Edelsteinen gebaut sein soll, ist merkwürdig (12 9—16). Aus 14 5—7 scheint hervorzugehen, dass der Verfasser den herodianischen Tempel noch nicht kennt; freilich reicht auch er lange nicht an die Pracht der Messiaszeit heran, wie sie nach des Verfassers Vorstellung der Tempel des Salomo vielleicht schon gehabt hat. Sicher ist nur, dass der Verfasser von der Zerstörung des Tempels durch Titus noch nichts weiss.

c) Das Buch Judith (Ausgaben der Septuaginta, bei Fritzsche S. 165—203; Uebersetzung von Löhr bei Kautzsch

[1] 1 17—19 2 3—8 4 3 4 6 15 12 12 13 14 10 11 12 13.
[2] 1 16 2 2 14 4 7—11 16 12 8 9 14 11.
[3] 3 2—6 10—15 5 17 7 11 16 8 5—8 10 11 12 11 16.
[4] 3 8 6 14 8 3.

S. 147—164; Schürer III 167—174) preist die Heldentat einer jungen jüdischen Witwe, die den Feldherrn des Assyrerkönigs Nebukadnezar, den gefürchteten Holophernes, erschlagen hat. Dieser Holophernes bedrängt die Juden, die Nebukadnezar nicht Heeresfolge geleistet haben und erst vor kurzem (προσφάτως, νεωστί) aus der Gefangenschaft zurückgekehrt sind; da waren Gefässe, Altar und Tempel von der Entweihung wieder geheiligt worden (4 3: ἐκ τῆς βεβηλώσεως ἡγιασμένα ἦν). Da von einer vorherigen Zerstörung des Tempels und seinem Wiederaufbau keine Rede ist, so passt das nicht auf die Ereignisse nach der babylonischen Gefangenschaft, sondern allein auf die Ereignisse nach der Tempelweihe 165 v. Chr. Da kamen die Syrer, die den Tempel entweiht hatten und heidnischen Gottesdienst einführen wollten, wieder nach Palästina. Holophernes will auch, dass nur Nebukadnezar als Gott verehrt werde (3 8 6 2). Bald nach 165 regierte ein Hoherpriester Jojakim[1] wie Judith 4 6. Damals wurde einem feindlichen Feldherrn, Nikanor, das Haupt abgeschlagen und im Triumph nach Jerusalem gebracht (I Makk 7 47). Dieses Ereignis, das jährlich am 13. Adar gefeiert wurde, hat wohl hauptsächlich die Phantasie des Verfassers befruchtet. Von älteren Ereignissen kennt er die Assyrer als Feinde Israels, weiss von Nebukadnezar, den er in eine unklare Verbindung mit der babylonischen Gefangenschaft bringt (4 3). Auch ein Holophernes kam einmal auf einem Zug gegen Aegypten unter Darius Ochus durch Palästina (Diodor XXXI 19 2 3). Der Eunuch dieses Holophernes, Bagoas (12 11), trägt einen den Eunuchen als solchen bezeichnenden Namen[2]: aber ein solcher Bagoas war auch Feldherr des Darius Ochus bei einem Feldzug gegen Phönizien und Aegypten[3]. Das Buch Judith kann aber noch dazu an einen Bagoas denken, der unter Artaxerxes II. wie es scheint als persischer Statthalter den Jerusalemer Tempel zu entweihen versuchte[4]. — Das Judentum trägt hier wesentlich dieselben Züge wie im Buch Tobit, nur treten die Tugenden der Mildtätigkeit und der Familienliebe zurück; der Gemeinsinn zeigt sich in der Heldentat für das Gottesvolk. An der Spitze dieses Volkes steht der Hohepriester und der Rat (die Aeltesten) der Israeliten zu Jerusalem (4 8 11 14 15 8); der

[1] Jos. antt. 12 385 20 237.

[2] Plin. nat. hist. XIII 4 9: in horto Bagoi, ita enim vocant spadones.

[3] Diodor XVI 47 4 XVII 5 3.

[4] Jos. antt. 11 297—301.

Hoherat soll belagerte Israeliten von der Erfüllung gewisser Gesetzespflichten freisprechen (11 14). An der Spitze der Einzelgemeinde stehen drei Aelteste (6 10). Man betet zur Zeit des Abend- und Morgenopfers in Jerusalem (9 1 12 6); überhaupt ist das Gebet die wichtigste Aeusserung der Frömmigkeit[1]. Fasten ist ein Zeichen der Trauer, das am Freitag, Samstag, Vorneumond, Neumond und an den Festen nicht statthaben darf (4 13 8 6). In Fällen schwerer Trauer wird auch der Altar in Jerusalem mit Sacktuch bekleidet (4 12). Die Reinheit der Speisen ist heilige Pflicht[2]. Das Verzehren des für Jerusalem bestimmten Zehnten ist auch für Belagerte ein Frevel, der den Untergang bringen muss[3]. Judith nimmt jede Nacht ihr Reinigungsbad (12 8). Eine wichtige Angelegenheit ist das Begräbnis (8 3 16 24). Die Heiden, die gegen Gottes Volk kämpfen, werden zu ewigen Qualen verurteilt (16 18). Aber alle religiöse Einzelvorstellung überragt der Gedanke an den einen ewigen unergründlichen Gott, den allmächtigen Helfer seines Volkes[4]. Daneben tritt auch hier die Freude an Besitz und Wohlstand in kräftiger Weise hervor (8 7 16 25). Aber ihre treue Sklavin lässt Judith frei (16 24).

d) Die Psalmen Salomos, d. h. 18 ursprünglich wohl hebräische, aber nur griechisch überlieferte Lieder, die wie es scheint im Gebrauch der Synagoge zum Unterschied von dem Psalter Davids, aber sonst ohne jeden Grund, dem Salomo zugeschrieben wurden, sind am besten herausgegeben durch v. Gebhardt 1895 (bei Kautzsch a. a. O. übersetzt von Kittel S. 127—148, Schürer III 150—156). Von den 18 Liedern blicken 3 deutlich auf die Eroberung Jerusalems durch Pompejus zurück (2 8 17); aber Ps 2 feiert zugleich den Tod des gewaltigen Mannes, der eine Zeit lang unbeerdigt am Strande Aegyptens lag, nachdem er an den Bergen dieses Landes durchbohrt war (2 26 27). Der Dichter ist Pharisäer, seine Gegner sind Sadduzäer; Jerusalems Fall ist Strafe der herrschenden Ungesetzlichkeit: die Priester waren beim Opfer unrein, blutbefleckt, sündigten mehr als Heiden; sie, d. h. die hasmonäischen Priesterkönige, haben das dem David verheissene Königtum an sich gerissen; sie schlossen sich den Heiden in Jerusalem an, von denen sich abwendet, wer die Synagoge der

[1] Vgl. z. B. 6 20 8 31 11 17. [2] 11 12—15 12 1 2 19.
[3] 11 12 13, vgl. 5 20. [4] 8 12—20 9 2—14.

Frommen liebt[1]. Das altprophetische Gedankengefüge, dass Gott sein Volk durch Heiden straft, dass er aber dann den Uebermut dieser Heiden selber zu nichte macht, wird hier auf die Römer angewandt[2]. Die Entstehungszeit dieser Psalmen zwischen 63 und 48 v. Chr. steht also im wesentlichen fest: die Heiden betreten mit ihren Schuhen den Altar 2 2, da man doch an heiliger Stätte den Schuh auszieht (Ex 3 5, vgl. über die Priesterkleidung S. 160), und da ein Heide überhaupt das Innere des Tempels nicht betreten darf. Eine Entweihung durch heidnische Opfer, wie zur Zeit des Antiochus Epiphanes, oder gar eine Zerstörung des Heiligtums, wie zur Zeit des Titus, findet aber nicht statt. Der Eroberer kommt vom Ende der Erde, wird freundlich bewillkommt und aufgenommen, kommt wie ein Vater ins Haus seiner Kinder: Pompejus scheint ja den Streit der hasmonäischen Brüder schlichten zu wollen (8 15—18). Von der Wegführung der Gefangenen ist immer wieder die Rede (2 6 8 21); 17 12 ist als Ziel genannt ἕως δυσμῶν: das kann nur Rom sein. Gegen die ungesetzliche Misswirtschaft der Hasmonäer richtet sich auch Ps 1 (v. 8: αἱ ἀνομίαι αὐτῶν ὑπὲρ τὰ πρὸ αὐτῶν ἔθνη ἐβεβήλωσαν τὰ ἅγια κυρίου ἐν βεβηλώσει); der ganze Hass zeigt sich in dem Fluchgebet gegen den grausamen, lüsternen, heuchlerischen, eidbrüchigen Weltmenschen und seinen Anhang (4). Sonst atmen diese Lieder eine ernste, hochgestimmte Frömmigkeit. „Es betrachtet allezeit sein Haus der Gerechte, um auszurotten Unrecht, wo er zu Falle kam; er sühnt Unbedachtsamkeit durch Fasten und Demütigung seiner selbst, und der Herr reinigt jeden heiligen Mann und sein Haus“ (3 7 8). Israel steht unter Gottes Joch und der Geissel seiner Erziehung (7 9). Der Mensch hat die Wahl zwischen Gutem und Bösem; wer recht tut, sammelt sich Leben (θησαυρίζει ζωὴν αὐτῷ) beim Herrn; wer unrecht tut, bringt sich selbst Verderben (9 4 5); aber Gottes Güte erstreckt sich auf den reuigen Sünder (9 7), und Israel, den Samen Abrahams, wird Gott nimmermehr verstossen (6 6—10 9 8—11). Die Erziehung der Frommen durch Gott, die sich von der Niederwerfung der Frevler gewaltig unterscheidet, wird in fast allen Liedern betont[3]. Aber auch der Glaube an den Gott, der Vögel und Fische nährt und den Armen nicht verlässt, kommt zum Wort (5 9—12); ins-

[1] 2 12—19 8 9—14 17 5—7 17 18.
[2] Jes. 8 5—27 Ps Sal 2 22—31.
[3] Vgl. 10 1—3 12 1—12 16 9—15.

besondere wird der Segen der Frömmigkeit geschildert (14); Hunger, Schwert und Tod bleiben den Gerechten fern (15 7). Vor allem aber richtet sich die Hoffnung der Frommen auf die Zeit des Messias, die Ps 11 17 18 geschildert wird. Ps 11 schildert in begeisterten Worten die Sammlung der von allen Weltgegenden herzuströmenden Kinder Jerusalems, denen Gott den Weg ebnet, und schliesst mit dem Wunsch, dass Gott seine Verheissung erfülle. Ps 17 21—46 schildert ausführlich die edle Art des Messias (17 42: ἡ εὐπρέπεια τοῦ βασιλέως Ἰσραήλ). Dieser Sohn Davids herrscht, zu bestimmter Zeit, über das Kind Gottes, Israel (17 21). Seine erste Aufgabe ist kraftvolle Niederwerfung der Sünder und Heiden; keiner, der Bosheit kennt, kein Beisasse und Fremdling wird in der Gemeinde der Gotteskinder wohnen (17 22—29); wohl aber kommen die Heiden zur Huldigung und zur Bewunderung der Herrlichkeit, die Gott Jerusalem dann gibt. Die Kraft des Messias ruht nicht auf Heeresmacht, Geld und Krieg, sondern auf der Hoffnung zu Gott, dessen Segen mit ihm ist: er ist rein von Sünde (καθαρὸς ἀπὸ ἁμαρτίας) und mit heiligem Geist begabt. Mit Treue und Gerechtigkeit weidet er Gottes Herde; seine Worte sind heilig (17 30—43). Auch dieser Psalm betet schliesslich um baldige Verwirklichung der Hoffnung (17 44—46). Der 18. Psalm spricht unmittelbar aus, dass das Heil des Messias nicht der Gegenwart, sondern erst dem kommenden Geschlechte (γενεᾷ τῇ ἐρχομένῃ) zuteil wird (18 6). Zweifellos hat in diesen Psalmen eine grosse Zeit einen würdigen Dolmetscher gefunden.

e) Die Weisheit Salomos, ein ursprünglich griechisches Buch (Ausgaben der LXX; Uebersetzung von Siegfried bei Kautzsch, Apokr. 476—507; Schürer III 377—383) gibt sich selbst für ein Werk Salomos aus: der Redende ist 9 7 8 der König über das Gottesvolk, dem Gott den Bau von Tempel und Altar in Jerusalem nach dem Muster einer von Gott selbst stammenden „Hütte" (σκηνή) geboten hat. c. 9 erbittet sich Salomo Weisheit von Gott; 7 1—21 erzählt er, wie er, der König, hilflos gleich andern Menschen geboren war, aber zu der von Gott erbetenen Weisheit noch Fülle des Reichtums erhielt. Einen bestimmten Eigennamen nennt das Buch nirgends. Angeredet sind die Richter der Erde, die Könige (1 1 6 1); damit ist wohl nur gesagt, dass sich die Schrift an die gebildeten und führenden Stände richtet, die sie auch allein verstehen können. Der erste

Teil (1—5) ist eine Aufforderung zur Gerechtigkeit, die zwar den Weltmenschen, die das kurze Leben rücksichtslos geniessen wollen, für Torheit gilt (1 16—2 20), aber im Blick auf Gottes Geheimnisse und den Ehrenlohn des Frommen als die höchste Weisheit erscheint. 6—9 wird dann die Herrlichkeit dieser Weisheit eingehend geschildert; die letzten zehn Kapitel (10 bis 19) rühmen die Segnungen der Weisheit durch Vorführung der Urgeschichte bis auf Mose. Dieses Ziel ist allerdings schon 11 1 erreicht; und alles Weitere erscheint wie eine angehängte Predigt über den Auszug aus Aegypten; freilich ist auch darin wieder ein Abschnitt über Entstehung und Torheit des Heidentums eingefügt, der als Unterbrechung empfunden wird (13—15). Aber eine glatte Gedankenfolge fehlt auch im zweiten Teil: das 7 7 erwähnte Gebet steht c. 9. — Der Verfasser fühlt sich ja ganz als Jude; doch ist sein Judentum aufs stärkste von der griechischen Philosophie gefärbt. Am deutlichsten ist dies in der Stelle 7 21—8 1, die freilich in Prov 8 22—31 eine hebräische Parallele hat. Hier heisst die Weisheit ἡ πάντων τεχνῖτις („die Künstlerin von allem"). Aber während in den Proverbien die Weisheit nur als Gottes Gehilfin bei der Schöpfung gedacht ist, heisst es hier, dass ihr einzigartiger (μονογενές) und doch vielgeteilter (πολυμερές) heiliger Geist alles durchdringe (διήκει καὶ χωρεῖ διὰ πάντων). Darum weiss und vermag er alles (7 22—24, vgl. 1 7 8): es ist die immanente Weltvernunft der Stoiker. Diese Weisheit ist nun ein Hauch, Ausfluss, eine Ausstrahlung Gottes (ἀτμίς, ἀπόρροια, ἀπαύγασμα) und daneben wieder Gottes Spiegel und Bild (ἔσοπτρον, εἰκών): die innerweltliche Weisheit Gottes stellt dem Menschen das an sich unerkennbare reine Wesen Gottes dar[1]. Endlich wird noch darauf hingewiesen, dass die innerweltliche Gottesweisheit die alles erneuernde Kraft ist, die Lebensquelle der Welt: so tritt sie in heilige Seelen ein und macht sie zu Freunden Gottes und Propheten, denn Gott liebt nur den, der mit ihr verbunden ist (7 27 28). Die Menschen sollten also „aus den sichtbaren Gütern den Seienden, aus den Werken den Künstler erkennen"; „aus der Grösse und Schönheit der Geschöpfe wird nach Analogie ihr Schöpfer erschaut"[2]. Aber sie hafteten am Geschöpf, und so kam es zum Bilderdienst, wobei auch

[1] 7 25 26 9 16 17, vgl. I Kor 2 11—16.
[2] 13 1 5, vgl. Rom 1 20.

Erinnerung an Verstorbene, Verehrung oder Schmeichelei gegenüber einem Herrscher und die idealschöne Darstellung der Menschengestalt durch den Künstler mitgewirkt haben (14 14—20). Die Verkehrtheit des Gottesdienstes führt dann zur sittlichen Verirrung[1]. Dagegen erkannte Salomo durch die gottgeschenkte Weisheit das wahre Wesen der Dinge, das eben diese Weisheit hervorgebracht hat: den Bau der Welt, die Wirksamkeit der Elemente, Astronomie, Zoologie, Botanik, Meteorologie und Psychologie (7 17—21). Es ist dieselbe Bewunderung der innerweltlichen göttlichen Weisheit, wenn betont wird, dass Gott alles nach Mass, Zahl und Gewicht geordnet habe (11 20), und wenn wieder ausgesprochen wird, dass die Welt für die Gerechten kämpft und dass die Schöpfung die Gottlosen bestraft (16 17 24). So werden die griechischen Grundtugenden der Besonnenheit, Einsicht, Gerechtigkeit und Mannhaftigkeit gefordert (8 7). Aber neben der Stoa wirkt der platonische Gedankenkreis ein, namentlich hinsichtlich des Verhältnisses von Seele und Leib[2]. Daneben steht allerdings der andere Gedanke, dass Gesetzeserfüllung zur Unvergänglichkeit und in die Nähe Gottes führt (6 19 20). Diese Hoffnung ist dann weiter mit der auf Teilnahme an Gottes Reich verbunden (6 21). Aber dieses Reich Gottes ist nicht sowohl künftig als vielmehr jenseitig gedacht. Die Weisheit zeigte dem Jakob — wohl im Traum zu Bethel — die βασιλεία θεοῦ (10 10); Gott ist der König der schon jetzt Seligen (3 8); die Seligen selber tragen Königsschmuck und Diadem (5 16) und üben Königsherrschaft aus (6 21). In noch wertvollerer Weise tritt der jüdische Gedankenkreis zu Tage, wo Gott der Vater seiner Kinder heisst, ob das nun Salomo ist (14 8) oder ob es die Gerechten, bzw. die frommen Israeliten sind[3]. Freilich die Kraft des israelitischen Nationalglaubens fehlt auch hier: Gott liebt seine Geschöpfe, und aus Liebe will er sie bessern (11 23—12 3). Weil er über alle Herr ist, schont er alle: so soll auch der Gerechte menschenliebend (φιλάνθρωπος — ein Ausdruck der Stoa) sein (12 16—19). Halb Philosophie, halb jüdische Haggada ist es, wenn der Tod

[1] 14 21—31, vgl. Rom 1 18—31.

[2] Präexistenz 8 20 „weil ich gut war, kam ich in einen unbefleckten Leib"; Koexistenz 9 15 „der sterbliche Leib beschwert die Seele, und es lastet das irdische Haus auf dem vielsorgenden Geist", vgl. II Kor 5 1 4 8; Unsterblichkeit der Seele 3 4 4 1 6 17 8 17 15 3.

[3] 2 13 16 18 12 7 19 16 10 26 18 13.

nicht auf Gott, sondern auf des Teufels Neid zurückgeführt wird (1 13 2 23 24); nur Haggada liegt vor, wenn nach 10 20 die Juden die Waffen der ans Land geschwemmten Aegypter nehmen[1] und wenn das Manna — die Speise der Engel nach Ps 78 25 — sich in jegliche Speise verwandelt[2]. Die Entstehungszeit „der Weisheit Salomos" lässt sich nicht genau bestimmen. Der Apostel Paulus kennt sie[3]; sie wird also spätestens um die Wende unserer Zeitrechnung geschrieben sein.

f) Die Weisheit des Jesu ben Sira, eine hebräische Spruchsammlung, liegt seit 1896 zum grossen Teil wieder im Urtext vor, einzelne Stücke sogar in verschiedenen Handschriften (Facsimiles of the fragments hitherto recovered of the book of Ecclesiasticus Oxford-Cambridge 1901). Vollständig besitzen wir die nach 132 v. Chr. in Aegypten angefertigte griechische Uebersetzung des Enkels (Ausgaben der LXX) und eine wesentlich davon unabhängige syrische Uebersetzung (DE LAGARDE libri V. T. apocr. syriace 1861). Uebersetzung bei KAUTZSCH von RYSSEL (Apokr. 230—475), ergänzt in Stud. und Krit. 1900, 1901, 1902. Vgl. SCHÜRER III 157—166. — Jesus, der Sohn Siras (סירא, gr. Σειράχ, vgl. Ἰωσήχ Lk 3 26 = יוֹסֵי) war Schriftgelehrter und gibt Regeln für diesen Stand (38 24—39 11): ein Handwerk passe nicht zur Schriftgelehrsamkeit (s. S. 184); der Schriftgelehrte, des Seele an Gott hängt, durchforscht die Weisheit aller Alten, studiert die Propheten, bewahrt berühmter Männer Erzählung, erforscht dunkle Reden, reist im Lande fremder Völker, erprobt Gutes und Böses: so lernt er Weisheit, versteht das Gesetz, sein Ruhm wird gross. Auch nach der Vorrede seines Enkels will das Buch des Siraciden das gesetzliche Leben fördern (διὰ τῆς ἐννόμου βιώσεως SWETE Z. 10). — Das Gesetz ist die massgebende Lebensordnung[4]. Nach 17 9—12 ist das Gesetz bereits Adam gegeben, und Abraham hat es nach 44 20 gehalten. Der Siracide hat viel Freude an den schönen Gottesdiensten Israels; vgl. die Beschreibung der Uebertragung des Hohenpriestertums an Aaron, besonders die Schilderung des hohenpriesterlichen Gewandes (45 6—22), und die Darstellung der Wirksamkeit des Hohen-

[1] Vgl. Jos. antt. 2 349.

[2] 16 21, vgl. Philo, quod deter. pot. insid. 31.

[3] 9 15 = 11 Kor 5 1 4 8; 9 17 = 1 Kor 2 11—16; 13 1 5 = Rom 1 20; 14 21—31 = Rom 1 18—31.

[4] 1 28 2 15 16 3 22 9 15 19 11 21 21 11 24 22 31 5 35 15 22 23 36 2 3 42 2 45 5 17 49 1.

priesters Simon, des Sohnes des Johannes (50 1—21), seines Zeitgenossen, der nach Jos. antt. 12 224 zur Zeit Seleukus' IV. (187 bis 175 v. Chr.) regierte. Aber Gott sieht nicht auf die Zahl der Opfer; er verlangt glaubensstarkes, nicht wortreiches Gebet und Barmherzigkeitsübung (7 9—15). Gott soll man fürchten und lieben, seine Priester und Diener nicht vernachlässigen und die vorgeschriebenen Opfer darbringen (7 29—31 14 11). Einem Frevler hilft die Menge der Opfer nicht; es heisst den Sohn vor dem Vater schlachten, wenn man Opfer vom Gelde der Armen darbringt. Die gesetzlichen Opfer sollen mit froher Miene vollzogen werden: aber bestechen lässt sich der Richter nicht, vor dem ein glänzendes Auftreten nichts gilt (31 21—24 32 1—15 38 11).

Gott bleibt, wenn alles dahineilt (18 26); er schaut alles[1]; er hört das Gebet des Bedrückten (32 16—26); wer den Waisen ein Vater ist, der ist ein Sohn des Höchsten, und der Höchste liebt ihn mehr als eine Mutter (4 10); aber wie Gott nicht in Versuchung führt (15 12), so hasst Gott die Sünder (12 6); mit dem andauernd sündigen Menschen versöhnt Gott sich nicht (16 6—14). Seine Allmacht dient der vergeltenden Gerechtigkeit (36 13); seine Langmut zögert wohl eine Zeitlang mit der Strafe, aber die Strafe kommt (5 4—7). Doch ist Gott auch gütig: weil des Menschen Ende schlimm ist, macht er seine Versöhnung reichlich; er erbarmt sich alles Fleisches, wie sich der Mensch seines Nächsten erbarmt; er erzieht und leitet wie ein Hirt seine Herde; er erbarmt sich derer, die seine Zucht annehmen (18 7—13). So bringt Gottvertrauen reichen Segen (2 6—11 31 14—17); ganz falsch ist die deistische Auffassung, als ob sich der grosse Gott um die kleinen Menschen nicht kümmere (16 15—21). Wie etwa Rom und Italien unmittelbar vom Senat regiert wurden, während die Provinzen Roms unter Statthaltern standen, so ist Israel das Wirkungsgebiet des Herrn selbst, während er über die andern Völker Fürsten eingesetzt hat[2]. Aber die Engel wirken nach Gottes Wort 43 26; und durch sein Wort bestehen die Werke Gottes (42 15 43 10). Die Summe aller Gottesweisheit ist aber das Gesetzbuch des Mose, der Schriftgelehrte teilt diese Weisheit den Menschen mit (24).

[1] 16 17—23 17 15—24 28 39 19 42 19 20.

[2] 17 17, vgl. Jubil. 15 31 32; anders Dan 10 13 20 21 12 1.

Das Leben ist Vergeltung, Lohn und Strafe, bis zum Tod (9 12); die Art des Todes ist die letzte Vergeltung (32 18); der Tote ist nicht mehr[1]. Es hängt also vom Menschen ab, ob ihm sein Leben Lohn oder Strafe bringt: er hat Wahlfreiheit (15 11—20). Darum muss sich jeder selbst erziehen: es gilt die eigenen Füsse in Ketten und den Hals in Eisen zu legen; man muss von den Aelteren lernen und die Gebote des Herrn üben (6 17—36 8 8 9). Ebenso ist die Erziehung der Jugend heilige Pflicht; den Nacken der Kinder soll man frühe beugen (7 23 30 1—13). Der Spruchdichter selbst ruft zum Haus der Erziehung (51 23). — Diese Mahnungen ruhen auf dem Gedanken der Kürze des Lebens, das man geniessen soll (14 11—19). Der Weise ist vorsichtig in allem (18 28); er kämpft auch nicht mit einem irdischen Herrscher, damit er nicht in seine Hände fällt (8 1—3). Während zum Wohltun ermahnt wird (4 1—10 7 11 34 35), wird eingeschärft, dass man einem Sünder nicht geben und sich seiner nicht annehmen darf, da Gott den Sünder hasst (12 1—7). Weil Lebensgenuss das letzte Ziel ist, soll man dem Feind ewig nicht trauen, und glücklich ist, wer den Fall seiner Feinde sieht (12 10—18 25 7). Das Elend des Menschenlebens ist tief empfunden; wenn es heisst, dass nur Treue und Liebe in Ewigkeit fortdauern, so ist das gewiss nicht von individueller Unsterblichkeit zu verstehen (40 1—17). Oft ist die Rede vom Tod[2]. Im Hades wird man den Höchsten nicht preisen (17 27); aber schlimmer als der Tod ist die Torheit (22 7—10); darum muss man bis zum Tod für die Wahrheit kämpfen (4 28). Auch lange Krankheit ist übler als der Tod (30 17). Ob einer 10, 100 oder 1000 Jahre lebt, ist bei dem Endschicksal des Menschen gleichgültig (40 1—4). Dem entspricht die Regel, den Toten ein bis zwei Tage zu beweinen und sorgsam zu bestatten, dann aber sich zu trösten: man hilft nicht dem Toten und schadet sich selbst, wenn man länger trauert (38 16—23, vgl. 7 33). Die Tob 4 17 vorausgesetzte und empfohlene Sitte, Speisen auf das Grab eines Toten zu giessen, wird 32 18 als Bild einer sinnlosen Handlung genannt. Kennzeichnend für den Siraciden ist es, dass er jeden preist, der den nach Mal 3 23 wiederkehrenden Elia sehen wird und dann stirbt; aber am meisten preist er doch den Elias selbst, der weiter leben wird, ohne den Tod zu sehen (48 10 11). Dem

[1] 18 11 12 30 17 38 16—23 41 1—4.

[2] 7 36 8 7 10 9—11 11 16 17 (vgl. Lk 12 16—21) 11 21 (das Wort des Solon).

Siraciden fehlt die Kraft pharisäischen Glaubens; aber er kennt auch nicht die Enge pharisäischer Gesetzlichkeit.

g) Das vierte Makkabäerbuch (Ausgaben bei FRITZSCHE libri apocr. S. 351—386, SWETE, Septuag. III 729—762; Uebersetzung von DEISSMANN bei KAUTZSCH, Pseudepigr. S. 149—177; SCHÜRER III 393—397) ist eine mit reichem rhetorischem Blütenschmuck ausgestattete jüdisch-philosophische Predigt in gewählter griechischer Sprache. Das Thema des Ganzen gibt der erste Satz: er mahnt zur Aufmerksamkeit auf die Darlegung der hochphilosophischen Frage (φιλοσοφώτατον λόγον), „ob die fromme Vernunft über die Leidenschaften Herr ist" (εἰ αὐτοδέσποτός ἐστι τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λόγος). Nach einer vorbereitenden Einleitung (1 2—12) wird das Thema 1 13 nochmals aufgestellt, dann der Begriff „Vernunft" auf den der „Weisheit" zurückgeführt, und die vier griechischen Haupttugenden Einsicht, Gerechtigkeit, Mannhaftigkeit und Besonnenheit werden als die „Arten der Weisheit" bestimmt, nachdem diese selbst mit der „Erziehung im Gesetz" identifiziert ist (1 14—19). Nun werden die „Leidenschaften" von Lust und Schmerz (ἡδονή τε καὶ πόνος), die teils seelisch, teils körperlich sind und allerlei Unterarten haben, abgeleitet (1 20—29). Nach solchen Definitionen beginnt der Beweis: Der Verzicht auf verbotene Speisen, die keusche Reinheit Josephs, die Gewähr zinslosen Darlehens selbst bei drohendem Erlassjahr, das Stehenlassen der Nachlese, die Hintansetzung von Eltern, Gattin, Kindern und Freunden hinter der Sorge um Frömmigkeit, die Ueberwindung der Feindschaft, so dass man keine Nutzbäume fällt, den verlorenen Besitz dem Feinde zurückgibt und dem gefallenen Tier des Feindes aufhilft, ferner Moses Selbstbeherrschung gegen Dathan und Abiram und Jakobs gegen Simon und Levi: alles das beweist, dass „die fromme Vernunft die Leidenschaften beherrscht" (1 30—2 23). Sie rottet nicht die ihr feindlichen Triebe aus, sondern beherrscht sie: David gelüstet es zwar nach dem Wasser von Bethlehem, aber er bezwingt sich und spendet es dem Herrn (2 24—3 18). Nach diesen verhältnismässig kurz gegebenen Ausführungen wird der Satz, dass die fromme Vernunft über die Leidenschaften Herr ist, noch in breitester Weise an den Märtyrern des zweiten Makkabäerbuchs dargetan, und zwar nach einer besonderen geschichtlichen Einleitung (3 19—4 26) zuerst an Eleasar (5 1—7 23) und dann (7 24—18 24) an der Mutter und ihren sieben Söhnen. — Da auch schon in der Einleitung

auf diese Beispiele der Makkabäerzeit als Hauptstück des Beweises hingewiesen wird (1 8), so ist der Name der Schrift als eines Makkabäerbuches[1] nicht unberechtigt. Von griechischen Philosophen ist für den Verfasser die Stoa massgebend; nicht bloss, dass ihre Grundtugenden bis zur Ermüdung immer wieder betont werden[2]; das jüdische Gesetz gilt auch als die der Natur entsprechende Norm[3]; Gott heisst die Vorsehung (ἡ πρόνοια 9 24 13 19); der Kampf um die Tugend ist die Aufgabe (9 23 στρατεία; 12 15 ἀγωνιστής; 16 16 ἀγών); die ganze Themastellung ist zweifellos stoisch. Aber das Ziel der ganzen Predigt ist nicht einfach eine Einprägung irgendwie modifizierter stoischer Lehren, sondern die Einschärfung des Satzes, dass die Weisheitslehre der Stoa in der jüdischen Gesetzlichkeit, und nur in ihr, ihre Erfüllung findet (7 17—23). So wird aus der philosophischen Darlegung eine eindringliche Gesetzespredigt[4]. Daneben gelten Abraham und der zur Opferung des eigenen Lebens bereite Isaak als Vorbild[5], und deshalb ist Ἀβραμιαῖος mehr als blosses Patronymikon (9 21 18 1 23). Der Verfasser übernimmt aus dem zweiten Makkabäerbuch die dort reichlich gepredigte Hoffnung einer Wiederbelebung durch Gott (s. S. 15), freilich nicht in der Form der Auferstehung zum Messiasreich — das tritt auch im zweiten Makkabäerbuch mindestens nicht deutlich hervor (7 29?), — sondern in der Form des Weiterlebens im Himmel bei Gott. Aber dieses Weiterleben ist ihm nicht in der Natur der Seele, sondern in der Kraft Gottes begründet[6]; der Verfasser hat also nicht die griechisch-philosophische Anschauung übernommen, sondern hält an der jüdisch-religiösen Auffassung fest[7]. Besonderes Gewicht legt er auf die Vereinigung mit den Vätern des Volkes, die den neuen Ankömmling beurteilen[8]. Eigentümlich ist ihm der Gedanke, dass das Blut der Märtyrer die Schuld des Volkes sühnt und damit weitere Bestrafung hindert[9]. Dazu gehört freilich die andere Vorstellung, dass Eleasar fehllos (5 37) und allheilig (7 4) ist. Interessant ist auch die ausführliche Darstellung des

[1] So schon im cod. Alexandrinus und Sinaiticus.
[2] 1 2—4 18 3 1 5 23 24 7 23 15 10.
[3] 5 25 κατὰ φύσιν ἡμῖν συμπαθεῖ νομοθετῶν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης.
[4] 5 16—20 29 34 35 7 7 9 15 9 2 11 12 13 9 14 15 32 16 16.
[5] 7 14 13 12 15 28 16 20 17 6.
[6] 7 19 17 17—21 18 23. [7] Vgl. noch 5 37 13 17 15 2 16 18 17 5.
[8] 5 37 13 17 18 23 [9] 6 28 29 17 22.

häuslichen Unterrichtes in der heiligen Schrift durch den Hausvater (18 10—19). Seit Eusebius (K. G. III 10 6) wird das vierte Makkabäerbuch mehrfach dem Josephus zugeschrieben; aber Philosophie, Phantasie und Stil widerlegen diese Annahme. Immerhin wird bei der Abhängigkeit vom zweiten Makkabäerbuch die Entstehung dieser Rede etwa in die Zeit des Josephus fallen.

h) Die Henochbücher, die uns im Aethiopischen und Slavischen erhalten sind, stellen den umfangreichen Rest einer noch viel grösseren Literatur dar; nicht bloss weiss die spätere Ueberlieferung von 30 oder gar 366 Schriften Henochs (s. Beer bei Kautzsch, Pseudepigr. 217 g); die Anführungen in den Testamenten der zwölf Patriarchen[1] stammen nicht aus unsern Henochbüchern; und wenigstens das äthiopische Buch ist eine Sammlung von Bruchstücken, die nur etwa mit den sibyllinischen Orakeln (s. S. 268 ff.) verglichen werden kann.

1. Das äthiopische Buch, wie die Jubiläen nicht aus dem aramäischen Original, sondern aus einer griechischen Uebersetzung dieses Originals geflossen, wurde von Dillmann (liber Henoch, aethiopice) 1851 herausgegeben; die ersten 32 Kapitel wurden griechisch in einem Grabe zu Akhmim in Oberägypten 1886 gefunden (beste Ausgabe: Lods Le livre d'Énoch, Paris 1892); Uebersetzung bei Kautzsch von Beer, Pseudepigr. S. 217 bis 310; Schürer III 190—209. — Voran steht Henochs Segnung der Gerechten 1 1, in Wahrheit die Schilderung des Loses der Gerechten und Ungerechten beim Gericht Gottes, das Gott zum Schrecken der Menschen und der Wächter, der zu ihrer Hut eingesetzten Engel, halten wird; denn die Natur erfüllt Gottes Willen, nicht so der Mensch. Aber während die Sünder der Fluch trifft, leuchtet den Gerechten das Licht Gottes, sie erben das Land, sündigen nicht mehr, sterben nicht vor der Zeit (1—5). Das Stück kennt den Auferstehungsglauben nicht, ist aber gewiss nicht sadduzäisch, dürfte also in die Zeit vor Johannes Hyrkan gehören. — Ohne Verbindung mit dieser Einleitung folgt die Erzählung von der Verschwörung der zweihundert Engel unter Schemjaza, die durch die Schönheit der Menschentöchter angelockt sind; sie kommen über den Hermon zur Erde, nehmen sich Weiber, die sie Zaubermittel lehren; ihre Söhne, 3000

[1] Sim 5 Lev 10 14 16 Jud 18 Seb 3 Dan 5 Napht 4 Ben 9.

Ellen lange Riesen, zehren den Erwerb der Menschen, dann die Menschen auf, deren Geister zum Himmel schreien, wo Michael, Uriel, Raphael und Gabriel ihr Gebet vor Gott bringen; der befiehlt die gegenseitige Vertilgung der Riesen und die Bindung ihrer Väter unter den Hügeln der Erde (6—12). — Dieser Zusammenhang ist aber vermischt mit einer andern Erzählung, wonach die Menschen durch die gefallenen Engel allerlei Künste gelernt haben, aber dadurch gottlos geworden sind, so dass über sie die Sintflut kommt, aus der nur Noah gerettet wird; den Abschluss bildet eine messianische Schilderung[1]. Beide Erzählungen wissen nichts von ewigem Leben: nach 10 10 hoffen die Riesen auf 500 Jahre; nach 10 17 leben die Gerechten der Zukunft, bis sie 1000 Kinder zeugen. Die Niederschrift fällt also spätestens in das 2. Jahrhundert v. Chr., da die Sadduzäer auch den Geisterglauben ablehnten (Act 23 8 μήτε ἄγγελον μήτε πνεῦμα!). — Wieder folgt eine inhaltlich zwar verwandte, aber doch andere Erzählung: Henoch soll den gefallenen Engeln die Strafe im Auftrag der „Wächter" ankünden und tut es, schreibt aber auch für sie eine Bittschrift, die er am Fuss des Hermon liest, worauf ihm Gottes ablehnender Bescheid im Traum zu teil wird, wie er den Gefallenen erzählt (12—16). Auch hier ist der Text überarbeitet, vgl. die doppelte Schilderung des Palastes Gottes 14 9—13 14—17; nach 14 6 sollen die Riesen vor der Fesselung ihrer Väter vernichtet werden, nach 15 8—12 sind sie als die bösen Geister auf Erden wirksam. — Ausser Zusammenhang mit allem Vorhergehenden steht die sich anschliessende Schilderung der Wanderung Henochs durch die verborgenen Orte der Welt (17—36). Das ist der Ausgangspunkt der ganzen Henochsage, die auf Gen 5 14 zurückgeht: וַיִּתְהַלֵּךְ חֲנוֹךְ אֶת־הָאֱלֹהִים וְאֵינֶנּוּ כִּי לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים׃. Dass auch hier Ueberarbeitung vorliegt, ist deutlich, da zweimal die sieben Berge geschildert werden, auf deren mittlerem der Thron Gottes ist (17 6—9 24 2 3), und ebenso zweimal die Straforte der nicht zur rechten Zeit gekommenen Sterne und der gefallenen Engel (18 11—19 3; 21); nach 17 4 treiben Winde, nach 23 Feuer die Gestirne. Somit trennt c. 20, das die Namen von sechs — vielleicht ursprünglich sieben — Erzengeln angibt, zwei Parallelberichte. In dem zweiten kommt Henoch in die Unterwelt, wo er vier getrennte Räume findet: den Platz der Gerechten mit

[1] 8 9 6 10 1—8 13—11 2.

einer Wasserquelle, den der unschuldig Erschlagenen, den der unbestraften Gottlosen und den der bestraften Gottlosen (22). Hier liegt die Vorstellung der Erweckung dieser Toten zum künftigen Gerichte vor, wie es der späteren, pharisäischen Anschauung entspricht. Diese Schilderung ist jünger als die vorangehenden Stücke. — Ein grösseres, klar sich vom übrigen trennendes Stück sind die drei Bildreden Henochs 37—69 (bzw. 71). Nach besonderer Ueberschrift und feierlicher Einleitung (37) folgt in der ersten Bildrede 38—44 eine Drohrede gegen die sündigen, den Herrn der Geister verleugnenden Könige und Machthaber, die am Gerichtstag den Gerechten und Heiligen übergeben werden (38); dann sieht Henoch die Wohnungen der Gerechten bei den Engeln und dem Auserwählten, der unter Gottes Fittichen weilt (39); sieht die Menge der Engel und die vier Angesichtsengel Michael, Raphael, Gabriel, Phanuel (40), sieht die Verteilung der Herrschaft, die Wage des Gerichts (41), dann die Geheimnisse des Wetters und der Sterne, deren Gehorsam ein Sinnbild der Gerechtigkeit ist (41—44). Die zweite Bildrede 45—57 schildert noch eindringlicher das Gericht über die gottverleugnenden Könige und Machthaber, die ihre Macht auf Reichtum gründen, Gottesbilder anbeten (46 7), die Gerechten bis aufs Blut verfolgen (47) und ihre Versammlung hindern (53 6). Sie werden in die Hände der Auserwählten gegeben, vor ihnen brennen und untersinken (48 9), Marterwerkzeuge warten auf sie (53 5), sie werden in die Gehenna geworfen (54 2). Aber weit ausführlicher ist hier die Herrlichkeit des Messias und der Gerechten geschildert. Der Auserwählte auf seinem erhabenen Stuhle liest sie aus und wohnt bei ihnen; Himmel und Erde werden verwandelt, kein Sünder bleibt auf der Erde (45); der Menschensohn, der gleich einem Engel neben dem Betagten sitzt, ist voll Gerechtigkeit und weiss das Verborgene (46 3); ehe die Gestirne geschaffen wurden, war sein Name vor Gott genannt (48 3 5); er ist der Stab der Gerechten, das Licht der Völker, die Hoffnung der Betrübten, der Rächer ihres Lebens (48 4 7). Am Gerichtstag geben Erde, Unterwelt und Hölle ihre Toten wieder (51 1); die Gerechten werden Engel im Himmel (51 4); vor den Auserwählten auf dem Gottesthron schmelzen die sechs umgebenden Berge wie Wachs (52 6). Dann rufen die Engel Parther und Meder in das Land seiner Auserwählten; aber die Stadt der Gerechten wird nicht erobert; die Feinde vernichten sich gegen-

seitig, und die Hölle verschlingt sie; aber von allen Seiten kommen auf Wagen solche, die den Herrn anbeten (56 57). Die dritte Bildrede (58—69 mit grossen Einschüben) schildert das Licht, in dem die Gerechten wandeln, nachdem sie von den Engeln wiedergebracht sind, wo und wie sie auch umgekommen sein mögen (58 61). Sie wohnen mit den Engeln im Garten des Lebens (61 2), sie essen mit dem Menschensohn, angetan mit herrlichem Kleid (62 14 15). Die Könige und Machthaber werden den Auserwählten sehen, ihn um Barmherzigkeit bitten, aber wegen Misshandlung der Gerechten den Strafengeln überantwortet, ein Schauspiel für die Gerechten (62 1—12). Ihre Reue kommt zu spät; alle ihre Sünden sind genau gezählt; ihr Scepter, ihr Ruhm, ihr ungerechter Mammon hilft ihnen nicht. Nach ihrer Bestrafung ist nichts Verderbliches mehr da, alles Böse verschwunden (63 69 26—29). — Diese Bildreden sind ein für sich bestehendes Buch, dessen Zeit sich insofern leicht bestimmen lässt, als wir es sicher mit einem pharisäischen Erzeugnis zu tun haben (Auferstehung 51 1 61 5), das zu einer Zeit der Bedrängnis der Frommen durch einheimische, vom Glauben abgefallene Könige und Machthaber entstanden ist. Das passt nicht auf die Herodianer, unter denen wohl Pharisäer bestraft, aber nie die Frommen verfolgt wurden. Zudem kennen die Bildreden eine Eroberung Jerusalems durch die Parther offenbar nicht (56 7); sie atmen denselben Geist, wie die gegen die Hasmonäer gerichteten Psalmen Salomos. Da die Gerechten bis aufs Blut verfolgt sind, so gehören die Bildreden in die Zeit des Alexander Janai (s. S. 38, 39). Auch die Bildreden sind überarbeitet: 39 1 wird der Fall der Engel erzählt; 60 sieht Noah neben andern Wundern die Leviathan und den Behemot als die Speise der Seligen; 65—69 1 erzählt Noah, wie ihm sein Grossvater Henoch die Sintflut und seine Rettung ankündigte (Engel bauen die Arche); wie das Gericht über die Engel eine Warnung an die späteren Könige ist; 69 2—25 ist eine jüdische Zauberformel über die Kraft des Namens Gottes eingefügt; 70 71 erzählt Henoch selbst seine Einsetzung als Messias. Alle diese Zusätze zu den Bildreden gebrauchen deren Ausdrücke, sind also wohl als Ergänzung der Bildreden geschrieben, wie es scheint als Einleitung und Schluss (s. namentlich 68 1). Aber bei der Aufnahme in das grosse Sammelwerk des äthiopischen Henochbuchs ging davon vieles verloren. — Der nächste Teil, das Buch vom Umlauf

der Himmelslichter (72—82) trägt geradezu einen mathematisch-wissenschaftlichen Charakter; es ist eine genaue Beschreibung der Sonnen- und Mondbahn zum Zweck der Feststellung des richtigen Kalenders mit Berechnung des Sonnenjahrs auf 364 Tage (72 32). Der Verfasser hat nun die von ihm erstrebte Reform, die Abschaffung der Berechnung des Jahres nach 12—13 Mondmonaten, nicht durchgesetzt. Aber er kennt noch nicht den julianischen Kalender, der seinem Vorschlag an Genauigkeit überlegen ist und bei der Bedeutung Cäsars und Roms ihm bekannt werden musste. Dass er das wenigstens auf 365 Tage berechnete ägyptische Sonnenjahr nicht kennt, beweist nur, dass er nicht in Aegypten gelebt hat. Wegen seiner Unkenntnis des julianischen Kalenders wird seine Zeit also vor 46 v. Chr. angesetzt werden müssen. — Ein weiteres zusammenhängendes Stück sind die beiden Traumgesichte des Henoch 83—90; im ersten sieht er den Himmel einstürzen, das bedeutet ein künftiges Strafgericht; im zweiten sieht er die biblische Geschichte von Adam ab bis zum Messiasreich, alle Personen in Gestalt von Tieren, sehr durchsichtig und sehr langweilig. Die Opfer des zweiten Tempels sind unrein (89 73); von der religiösen Bedrängnis durch Antiochus Epiphanes ist nicht die Rede, wohl aber von der äusseren Bedrückung und der Verblendung der Israeliten, die sie auf die Schriftgelehrten nicht hören lässt, bis aus deren Mitte der kraftvolle Held hervorgeht, gegen den alle Heiden zusammen vergebens ankämpfen, da jetzt Gottes Gericht und die messianische Zeit kommt (89 74—90 20). Bei diesem Helden, „dem grossen Horn", kann es sich nur um Judas Makkabäus oder seine Brüder Jonathan und Simon handeln; schon Johannes Hyrkan ist Antiochus VII. gegenüber nicht stark. Seine Kämpfe gegen Samariter und Idumäer sind keine Verteidigungskriege. Dieses Traumgesicht stammt also aus der Zeit der Begründung der Hasmonäerherrschaft. — Wieder folgt nach einer Mahnrede Henochs an seine Söhne (91) die sog. Zehnwochenapokalypse, die den Weltverlauf in zehn Geschichtswochen teilt. Die siebente Woche, in welcher der Verfasser lebt, umfasst die ganze nachexilische Zeit; merkwürdig ist, dass die Erbauung des zweiten Tempels gar nicht erwähnt ist; der erste ist in der sechsten Woche zerstört (93 8); der messianische Tempel wird erst in der achten Woche gebaut (91 13). Diese Wochenapokalypse dürfte aus essenischen Kreisen stammen, die dem

zweiten Tempel fern blieben (s. S. 219); dann lässt sich ihre Zeit nicht bestimmen. — Die grosse Mahnrede über das Los der Gerechten und Ungerechten (92 94—105) ist pharisäischen Ursprungs: der Verfasser kennzeichnet sich als Pharisäer durch seinen Auferstehungsglauben [1], durch seine Anschauung von der Willensfreiheit (98 4), durch seinen Gedanken von der Freude Gottes und seiner Engel über den Untergang des Sünders (94 10 97 2), durch die dementsprechende Verheissung der Rache (98 12). Wie die Gerechten heilige Engel zu Wächtern haben (100 5) und wie ihre Namen aufgeschrieben sind (104 1), so sind auch alle Sünden aufgeschrieben (98 7 15 104 7). Nun sind aber die Gerechten verfolgt, unterdrückt und hingemordet; die Sünder übertreten das Gesetz, verachten das ewige Erbteil der Väter, beten Götzen an (99); das passt wieder nur in die Zeit des Alexander Janai, wenn es auch fraglich ist, ob das Wort von der Ermordung des verehrtesten Bruders durch den Sünder (100 2) sich auf den Tod des Antigonus durch Aristobul I. bezieht (s. S. 37). — Die Erzählung von der Geburt Noahs (106 107) gehört mit den andern auf Noah bezüglichen Stücken zusammen; das Schlusswort Henochs schildert wieder (108) die Strafe der Gottlosen und den Lohn der Gerechten, beides jenseitig und ewig. — Somit dürften alle in diesem äthiopischen Henochbuch gesammelten Stücke in die Zeit vor die Eroberung des Pompejus (63 v. Chr.) zu setzen sein.

2. Das slavische Henochbuch (Englische Uebersetzung und Ausgabe von Morfill und Charles: the book of the secrets of Enoch, Oxford 1896; deutsche Uebersetzung von Bonwetsch: Das slav. Henochbuch, Abhandl. der Göttinger Ges. d. W., phil. hist., N. F. I 3, 1896) ist ursprünglich griechisch geschrieben (30 3 griechische Planetennamen; 13 Adam = ἀνατολή, δύσις, ἄρκτος, μεσημβρία). Es zerfällt nach der Einleitung in drei Abschnitte: 4—21 Henochs Wanderung durch die sieben Himmel; 22—38 Gottes Offenbarung an Henoch über Weltschöpfung und Urgeschichte, 39—66 Lehr- und Mahnreden; 67 68 bilden den Schluss. Für die Zeitbestimmung kommt in Betracht, dass der Verfasser die griechische Uebersetzung des Sirach benützt und dass die von Origenes de princ. I 3 2 angeführte Stelle 24 2 (vgl. 47 4) schon im Hebräerbrief benützt zu sein scheint (Hebr 11 2);

[1] 92 3 100 5 103 3 4 104 2 4.

auch der Hebräerbrief betont, dass das Sichtbare nicht vom Sinnlich-Wahrnehmbaren hergeleitet werden dürfe. Das Buch wird also aus dem ersten christlichen Jahrhundert stammen.

i) Die Offenbarung des Esra (IV Esr nach der Zählung: Esra Nehemia = I; IV Esr 1 2 = II; III Esr, ein Buch der LXX; IV Esr 3—14 = IV Esr; IV Esr 15 16 = V Esr) ist in lateinischer, syrischer, äthiopischer, zwei arabischen und einer armenischen Uebersetzung erhalten; alle diese Uebersetzungen gehen auf eine griechische Vorlage zurück, die selbst aus dem Hebräischen übersetzt ist. Beste Ausgabe des lateinischen Textes: Bensly-James, Cambridge 1895; lat. Uebertragungen der orientalischen Versionen bei Hilgenfeld (Messias Judaeorum 1869); deutsch bei Kautzsch von Gunkel (Pseudepigr. S. 331—401), Schürer III 232—250. — Nur das ursprüngliche vierte Esrabuch (ohne II und V Esr) ist jüdischen Ursprungs. Das Buch zerfällt in Belehrungen, 3 1—9 25, und Visionen (das Weib, das seinen Sohn verloren hat, 9 26—10 60; der Adler mit zwölf Flügeln und drei Köpfen, dem der Löwe Verderben ankündigt, 11 1—12 51; der Mann aus dem Meer, der die Feinde vernichtet und viele um sich schart, 13 1—58). Den Schluss bildet die Legende von der Herstellung der heiligen Bücher durch Esra (14). — Das Werk ist in gedrückter Stimmung geschrieben; der Tempel ist zerstört (10 21—23), die Stadt verbrannt (3 2 12 44); und zwar ist das ein neues, noch in frischer Erinnerung lebendes Ereignis (10 48). Das Buch hat keinen andern Zweck, als Trostgründe zu sammeln für das über den Untergang seines Heiligtums trostlose Volk. Im Reich des Adlers, dem letzten, römischen Weltreich (11 38 39) haben zuerst sechs Kaiser, die Flügel zur Rechten, darunter der zweite länger als alle andern, regiert; es sind die Kaiser des julisch-klaudischen Hauses von Cäsar bis Nero (11 12—19). Die sechs Flügel zur Linken bedeuten die Mitherrscher, die zwei Flüglein Miterben des Kaisertums (11 20 21): also wohl Crassus, Pompejus, Antonius, Agrippa, Gajus Cäsar und Germanicus, daneben den jüngeren Tiberius und Britannicus. Nach Neros Tod erheben sich vier kleine Herrscher, von denen der zweite, Otho, kürzer als der erste, Galba, regiert; die beiden nächsten werden von dem grossen mit den beiden kleinen Häuptern verschlungen: damit sind wohl Vitellius und Julius Sabinus gemeint. Vespasian, das grosse Haupt, ist schon tot; Titus, das Haupt zur Linken, ist von Domitian, dem Haupt zur Rechten,

verschlungen; Domitian sollte Titus vergiftet haben[1]. Der Verfasser hofft nun, dass Domitian von zwei Gegenkaisern beseitigt wird, nach deren kurzer stürmischer Herrschaft das römische Reich dem Messiasreiche Platz macht (12 1—3). Die Zahl der öffentlich anerkannten heiligen Bücher ist 24; aber 70 Geheimschriften sind nur für die Weisen (14 44—47). Es ist eine Frage, die das ganze Buch durchzieht: Warum steht es mit dem Volke Gottes so übel, da die Heiden doch mindestens nicht besser sind als es[2]. Die Frage erweitert sich auch zu der andern, warum die Menschen doch geschaffen wurden, da sie alle von Sünde nicht frei und des verheissenen Heils kaum teilhaftig werden könnten[3], warum Gott so lange mit der Heraufführung des Heils zögere[4] und warum so viele verloren gehen müssten[5]. Das Buch ist also eine Theodicee: Der Irdische kann nur das Irdische fassen (4 21); der Mensch hat gegen die Sünde zu kämpfen (7 127—131); alles in der Welt folgt bestimmtem Zeitmass (4 38—43 5 46—49); es ist ein enger Weg, auf dem Wenige zum künftigen Heil gelangen können (7 1—16); die jetzige Welt ist für viele, die künftige aber nur für wenige geschaffen, aber die Wenigen sind allein wertvoll (7 45—61 8 1—3). Die Frage, ob es sich mit Gottes Barmherzigkeit vertrage, so viele verloren gehen zu lassen, wird mit dem Satze zurückgewiesen, dass niemand die Kreatur mehr liebe als der Schöpfer, dessen Verheissung nur durch die Schuld der Kreatur nicht in Erfüllung geht (8 20—62). Im künftigen Gericht hat die Fürbitte keine Stelle mehr, weil dann Gutes und Böses vollendet ist (7 102—115). Der Mensch spürt die Strafe mehr als die andern Geschöpfe, weil er Einsicht hat; aber seine Einsicht macht ihn auch verantwortlich (7 62—74). Tiefer als hier wird in keiner jüdischen Schrift das sündige Verderben empfunden, das dem einzelnen seit Adam natürlicherweise, und zwar mit der Sterblichkeit, anhaftet[6]. Der Messias (12 32 unctus), meist als Gottessohn (7 28 13 32 52 14 9), auch als Wolkenmensch (13 3 = Dan 7 13) bezeichnet, wird vor seiner himmlischen Erscheinung allen tief verborgen sein (gegen die christliche Predigt 13 51 52); dann aber lebt er im neuen Zion 400 Jahre mit den Seinigen vereint, stirbt zuletzt mit seiner ganzen Gemeinde,

[1] Sueton Dom. 2 Dio Cass. 66 26 Sibyll 12 120—123 Aurel. Vict. Caes. 10 11.
[2] 3 28—36 4 23 5 23—30 6 55—59 8 15 16. [3] 4 12 7 46 47.
[4] 4 35 36 5 41—49. [5] 9 14—16.
[6] 3 7 8, vgl. Rom 5 12; ferner 3 21 22 4 30 7 118 14 14.

um in der Welterneuerung wiederzuerwachen (7 26–35). Hier ist also der Tod des Messias kein Aergernis (I Kor 1 23). Vom Volk Israel sollen die zehn Stämme gerettet werden, die an einem weltfernen Ort Gottes Gesetz halten (13 39–50). Zum Schatz guter Werke Mt 5 20 Rom 2 5, vgl. 7 77 8 33 36; zu Apk 6 9–11 4 35 36.

k) Apokalypsen des Baruch, des Schreibers des Jeremia, gibt es fünf bis sechs, von denen nur eine syrische und eine griechisch und slavisch erhaltene vielleicht noch in die hier behandelte Zeit fallen.

1. Die syrische Baruchapokalypse (Ausgabe von Ceriani, Monumenta sacra et profana V 2, Mailand 1871; Uebersetzung ins Lateinische ebenda I 2, 1866, bei Fritzsche, Libri pseudep. V. T. 1871; deutsch von Ryssel bei Kautzsch, Pseudepigr. S. 404–446, Schürer III 223–232) ist sicher aus dem Griechischen übersetzt; vielleicht war die Urschrift hebräisch. Die Schrift ist ein dem vierten Esra nahe verwandtes Trostbuch, das auch unter dem Eindruck der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist (32 2–5). Dass dieser Eindruck besonders lebendig ist, kann bestritten werden; wer den Untergang der Stadt und des Tempels mit ansah, konnte kaum schreiben, dass vor der Zerstörung alle heiligen Geräte bis auf bessere Zeiten in der Erde geborgen wurden (6 7), da doch Leuchter und Tisch im Triumph des Titus vorgeführt worden sind. Auch dass bei der Schilderung der letzten Drangsal (69 70) die Zerstörung des Tempels gar nicht erwähnt wird, spricht nicht für unmittelbare Zeitnähe dieses Ereignisses. Gott hat vor der Eroberung das Haus verlassen (8 2); nicht die Feinde, Gottes Engel selbst haben die Mauern zerstört (7 8 80 1–4). Aber trotzdem ist es ein massloser Jammer, dass Babel blüht, während Zion darniederliegt; aber es wird nicht immer blühen (11 1—12 4). Doch warum sind so viele Menschen nur da, um Gottes Gericht zu fürchten, wiewohl der Mensch nicht für die Welt, sondern die Welt für den Menschen geschaffen ist? (14). Gott erwidert: Das Gericht trifft den Menschen nicht ungerecht, da er Gottes Willen weiss; dem Gerechten ist diese Welt ein Kampfplatz, die künftige aber Ehre und Herrlichkeit (15). Der Wert eines Lebens hängt nicht an der Zahl der Jahre (16 17), der Ausgang entscheidet (19). — Ueber den Fall Adams und Evas besitzt der Verfasser eine ausführliche Theorie, die sicher mit den kurzen Andeutungen des

vierten Esra[1] wie mit Paulus[2] zusammenstimmt. Nach 17 2 3 brachte Adam trotz seiner 930 Jahre durch seine Sünde nur den Tod in die Welt und verkürzte das Leben seiner Nachkommen. Nach seinem den Tod über das Menschengeschlecht bringenden Fall wurde die Zahl seiner Nachkommen bestimmt (23 4). Um Adams und Evas willen frisst Unzählige das Feuer; sie haben alle gesündigt (48 42—47). Und zwar sind die Glieder die Träger der Sünde (49 3). Adam hat durch seine Sünde für alle vorzeitigen Tod gebracht; trotzdem wählt jeder sich selbst künftige Pein oder künftige Herrlichkeit (54 15); jeder ist sich selbst zum Adam geworden (54 19). Aber das kommt doch nach 56 5—15 vom Fall Adams her: der brachte vorzeitigen Tod, Trauer, Trübsal, Schmerz, Mühsal, aber auch Prahlerei, sinnliche Liebe, Kinderzeugung, eine Erniedrigung und Herabwürdigung des Menschen, ja sogar den Fall der Engel. — Andererseits sah Adam zuerst das himmlische Jerusalem und das Paradies, nach ihm Abraham und Moses (4 3—6); zu Abrahams Zeit war das Gesetz ungeschrieben allen bekannt, ebenso die Erwartung des Gerichtes und der Welterneuerung (57 2); Moses erhielt die ausführlichste Offenbarung (59). — Baruch betet um das Kommen der messianischen Zeit (21). Aber sie kann erst kommen, wenn die bestimmte Zahl der Generationen vorhanden war (22 23). Am Gerichtstag werden die Bücher und die Schätze der guten Werke geöffnet (24 1, vgl. 14 12). Zwölferlei Plagen gehen dem Gericht voran (27 28). Jetzt beginnt der Messias sich zu offenbaren; Behemot und Leviathan werden zur Speise für alle, die übrig sind (29 3 4). Die Erde gibt zehntausendfachen Ertrag: der Weinstock hat 1000 Reben, jede Rebe 1000 Trauben, jede Traube 1000 Beeren, jede Beere gibt ein Kor (= 367,2 l, s. S. 116) Wein[3]. Dazu kommt Würzduft, Gesundheitstau, Himmelsmanna (29). Alle Toten erstehen wieder (30). Das furchtbare Römerreich (das vierte Reich 39 5) wird abgelöst durch das Reich des Messias: die Quelle bei diesem Weinstock stürzt die Bäume des Waldes und verwandelt das Land in einen Blumengarten (36—39). Das Reich des Messias dauert, bis die Welt des Verderbens ein Ende hat (40). An ihm haben teil alle Gesetzestreuen, Juden und Proselyten (41 42). Aber freilich viele

[1] 3 7 8 21 22 4 30 7 118 14 14. [2] Rom 5 12 14 I Kor 15 22.
[3] Vgl. das Herrnwort des Papias bei Iren. V 33 3.

haben sich von den Bundesvorschriften losgesagt, das Joch des Gesetzes von sich geworfen (41 1 44 3). Die Toten kommen zuerst in ihrer früheren Gestalt unverändert (49 50): nach dem Gerichte verändern sie sich (51 1—3). Die Wurzel der Weisheit war schon in ihr Herz gepflanzt (51 3); jetzt werden die Seligen den Engeln ähnlich (51 5 10), aber noch herrlicher als die Engel (51 12); sie altern nicht (51 9), schauen die bis jetzt unsichtbare Welt, in deren Höhe sie wohnen (51 8 10), die Weiten des Paradieses; da finden sich die verschiedenen Generationen (51 11 13). In lang ausgedehnter Vision (53—76) wird die ganze Heilsgeschichte bis auf das messianische Reich als Wechsel dunkler und heller Wolken vorgeführt; die Deutung ist beigegeben. Nur als Rest älterer Anschauung ist es zu verstehen, dass nach 73 3—7 im Messiasreich niemand mehr vor der Zeit sterben wird und die Weiber ohne Schmerzen gebären sollen. Denn sofort heisst es wieder (74 2), mit dem Messiasreich sei das Ende des Vergänglichen gekommen. Baruch schreibt nun noch zwei Briefe; den einen an die $9^1/_2$ Stämme, der allein erhalten ist (und zwar auch in selbständiger Textüberlieferung). Diesen Brief schickt Baruch durch einen Adler fort, wie sich auch Salomo bei solcher Gelegenheit eines Vogels bedient habe (77 25); den andern richtet er an die Juden von Babylon. Die $9^1/_2$ Stämme sind wohl die Juden des römischen Reichs; der eitle Irrtum (78 6) ist nach 41 1 62 1—6 84 5 die Anpassung an die Heiden und der Abfall vom Gesetz. Es liegt etwas Weltmüdes auf diesem Buch (77 13 85 3 10); aber wertvoll ist die breite Darlegung der Messiashoffnung. Der vierte Esra scheint älter zu sein.

2. Die griechisch-slavische Baruchapokalypse (Ausgabe der slavischen, kürzeren Bearbeitung von Stojan Novaković in Starine XVIII 1886; deutsch von Bonwetsch, Nachr. d. Kgl. Ges. d. Wiss. z. Göttingen, hist.-phil., 1896; Ausg. der griechischen Bearbeitung in Robinsons Texts and Studies von James 1897; bei Kautzsch von Ryssel, Pseudepigr. S. 446—457) ist in beiden uns erhaltenen Rezensionen eine Umgestaltung des noch Origenes (de princ. II 3 6) vorliegenden Originals (bei Origenes beschreibt Baruch sieben, in der griechischen Rezension fünf, in der slavischen zwei Himmel). Das christlich überarbeitete Buch (bes. 4 11) ist dem slavischen Henoch nahe verwandt und gibt eine Fülle jüdisch-orientalischer Mythologie. Michael ist der Schlüsselbewahrer des Himmelreichs; die gewaltig grosse

Schale, die er hält, füllen die Engel der Gerechten mit Blumen, den Werken der Gerechten; dann bringt er die Schale vor Gott, und von Gott bringt er Oel als Lohn für die Gerechten (11). Das Original dieser Apokalypse ist wohl im 2. Jahrhundert n. Chr. entstanden.

l) Die Himmelfahrt Moses (assumptio, vielleicht richtiger testamentum Mosis. Ausgabe des lateinischen Textes von Ceriani, Monum. sacr. et prof. I 1 1861, Fritzsche, Libri pseudep. V. T. 1871, S. 700—730, Charles, The assumption of Moses, London 1897; deutsch von Clemen bei Kautzsch, Pseudepigr. S. 311 bis 331, Schürer III 213—222) ist nur in mangelhaftem lateinischem Text überliefert, der sicher auf griechischer Vorlage ruht. Denn in der Geschichte des Konzils von Nicäa führt Gelasius von Kyzikus (bei Mansi sacr. conc. collect. II 844) die Stelle ass. Mos. 1 14 in griechischer Sprache als der ἀνάληψις Μωυσέως entstammend an. Es ist in der uns überlieferten Hälfte eine dem Mose bei seiner Amtsabgabe an Josua in den Mund gelegte Offenbarung über die Geschichte Israels und das Ende der Welt. Nach der Rückkehr aus der Verbannung können die zwei treuen Stämme doch nicht opfern (4 8); Sklaven, von Sklaven geboren, entweihen den Altar mit unreinen Gaben (5 4); mit dem Hohenpriestertum wird das Königtum vereint; Gottlosigkeit werden sie verüben vom Allerheiligsten aus (6 1). Damit sind ja zweifellos die Hasmonäer gemeint; wenn der Verfasser jedes Opfer im zweiten Tempel für unmöglich hält, trifft er darin mit der Wochenapokalypse des äthiopischen Henoch (89 73) und auch mit der syrischen Baruchapokalypse (68 6) zusammen: es ist das die Auffassung der Essener. Nun wird der Höhepunkt dieser schlimmen Zeit in einem frechen König aus nicht priesterlichem Geschlechte gefunden, der mit dem Schwert wütet und Alte und Junge schonungslos tötet. Damit ist nicht Herodes (Schürer III 215 findet das „selbstverständlich"), sondern sicher Alexander Janäus gemeint. Denn Herodes hat die jüdischen Frommen nicht seine ganze Regierungszeit hindurch schonungslos verfolgt; das nichtpriesterliche Geschlecht des frechen Königs wird hervorgehoben, weil der Mann sich trotzdem das Priestertum anmasst; der Apokalyptiker sieht nach 6 1 in der Verbindung von Königtum und Hohepriestertum gewiss keinen Vorzug; wie er das Wort vom nichtpriesterlichen Geschlechte des Alexander meint, sagt er 5 4: „Sklaven von Sklaven geboren". Wenn die 34 Jahre (6 5) mit

der Regierungszeit des Herodes genau übereinstimmen, aber nicht mit der des Alexander, der nur 27 Jahre regiert hat, so ist das höchstens ein Beweis dafür, dass die Stelle schon frühe auf Herodes gedeutet wurde. Aber Herodes' Söhne regieren nicht kürzer als er, wie doch 6 7 von den Söhnen des frechen Königs gesagt ist; und wenn es heisst 6 8: „in ihr Gebiet werden Kohorten einfallen und des Abendlands mächtiger König, der sie erobern wird", so ist damit sicher das erste machtvolle Erscheinen Roms auf dem Boden Palästinas angezeigt und die erste Eroberung des Landes durch Pompejus. Dagegen kann man trotz seines tatkräftigen Wirkens den Zug des Quintilius Varus nach Jerusalem (4 v. Chr.) nicht als das hier gemeinte Ereignis betrachten (Schürer III 215). Denn damals herrschten die Söhne des Herodes noch gar nicht; Varus hat auch keinen von ihnen gefangen weggeführt (6 9). Von einer Eroberung Jerusalems durch Varus kann man nicht reden; der Brand im Tempel findet vor seinem Kommen statt (s. § 8). Entscheidend ist aber, dass das Hasmonäergeschlecht zur Zeit des Herodes nicht mehr wie zur Zeit des Alexander Janäus als das abtrünnige, sondern als das angestammte, rechtmässige Herrschergeschlecht betrachtet wurde. Zur Zeit der Herodianer wäre 5 4 6 1 nicht mehr geschrieben worden. Hätten die jüdischen Frommen noch zur Zeit des Herodes die Hasmonäer mit solchem Hass verfolgt, so hätte Herodes die Ausrottung der Hasmonäer nicht so sehr betrieben. Ferner schildert unsere Apokalypse c. 7 ein nach der römischen Eroberung eintretendes Pharisäerregiment (s. auch Schürer III 219); das passt nicht auf die Zeit nach dem Krieg des Varus, der überhaupt keinen derartigen Einschnitt bezeichnet, wohl aber auf die der Eroberung des Pompejus folgende Zeit; von da ab ist auch innerhalb des Judentums die Macht der Sadduzäer dauernd gebrochen; die Pharisäer sind die Herren. — Die Assumptio stimmt nun in ihrem Urteil über die Pharisäer in geradezu auffallender Weise mit dem Urteil Jesu überein. Auch sie brandmarkt die Heuchelei dieser Führer[1], die sich selbst gefallen, die sich in all ihrem Wandel verstellen, die ihr innerstes Wesen verbergen, die behaupten, sie tun es aus Barmherzigkeit, wenn sie das Gut der Armen verzehren, die gerne wohlleben und mit Hand und Mund Unreines berühren, aber dabei immer sagen:

[1] Impii dicentes se esse iustos.

„Rühr mich nicht an! Du machst mich unrein.“ Das ist genau das Bild aus Mt 23. Passt nun soweit alles zeitlich zusammen, so überrascht c. 8 das Bild eines Königs über die Könige der Erde, der die Beschneidung gewaltsam unterdrücken und ausrotten will. Die ganze Schilderung passt nur auf Domitian. Denn es ist keine Phantasie, wenn von der Arbeit der Aerzte die Rede ist, die an jüdischen Knaben künstlich die Beschneidung wieder zu nichte machen sollen (8 3). Dann ist aber c. 8 ohne Zusammenhang mit 5—7 und offenbar später erst eingeschoben. Der Anbruch der Messiaszeit wird nach dem Bilde des Anbruchs der makkabäischen Erhebung c. 9 vorgestellt (der Levit Taxo und seine sieben Söhne gehen in die Wüste); die Messiaszeit selbst wird als Sieg Israels über den Adler, d. h. Rom, geschildert (10 8). Das könnte auch zur Ueberarbeitung unter Domitian gehören. Die ursprüngliche Schrift stammt also wohl von einem vor der Zeit des Herodes und nach der Eroberung des Pompejus, also etwa um 50 v. Chr., schreibenden Essener.

II. Nicht bloss der fruchtbarste jüdische Schriftsteller der neutestamentlichen Zeit, sondern auch einer der bedeutendsten aller Zeiten, wenn ihm gleich die sein Volk auszeichnende Gabe des religiösen Prophetismus völlig abging, war Philo von Alexandrien. Er stammte aus vornehmster und reichster Judenfamilie Alexandrias; sein Bruder Alexander war Alabarch, einer der höchsten Finanzbeamten Aegyptens[1]; dieser Alexander lieh Agrippa I. 200 000 Drachmen, etwa 174 000 Mark (Jos. antt. 18 159 160); sein Sohn Markus war der erste Gemahl von Agrippas Tochter Berenike; sein Sohn Tiberius Alexander wurde unter Verleugnung des Judentums erst Prokurator Judäas, später unter Nero Präfekt von Aegypten[2]. Philo selbst war 40 n. Chr. der Führer einer jüdischen Gesandtschaft an Kaiser Gajus; Josephus nennt ihn ἀνὴρ τὰ πάντα ἔνδοξος; wenn er hinzufügt: φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρος, so ist das ein der Bedeutung des Mannes kaum entsprechender Ausdruck (Jos. antt. 18 259).

A. Die beste Gesamtausgabe der Werke ist die von Mangey, 2 Bde., London 1742. Manche Ergänzungen (nach Aucher und Angelo Mai) bietet die kleine Ausgabe von Tauchnitz (ed.

[1] Jos. antt. 18 259 20 100: γένει τε καὶ πλούτῳ πρωτεύσαντος τῶν ἐκεῖ καθ' αὑτόν.

[2] Jos. antt. 19 276 277 20 100 bell. 2 220—223 309.

stereotypa seit 1851 bis 1853). Eine grosse kritische Ausgabe von L. Cohn und P. Wendland ist seit 1896 im Erscheinen begriffen. Sonstige Literatur s. Schürer III 487—562. — Philo war überaus fruchtbar. Eine Anzahl seiner Werke ist verloren; anderes, was die Ueberlieferung ihm zuschreibt, stammt nicht von ihm. Trotzdem bleibt eine grosse Menge echter uns überlieferter Schriften übrig. Um die richtige Gruppierung dieser Schriften haben sich neuerdings Schürer und Massebieau besonders verdient gemacht. Ihre Reihenfolge ist nach Schürer III 497—534 (doch vgl. No. 6):

1. Fragen und Antworten (ζητήματα καὶ λύσεις quaestiones et solutiones). Die sechs Bücher zu Gen 1—28 sind armenisch, mit lateinischer Uebersetzung, von Aucher 1826 veröffentlicht: dabei fehlt Gen 10 10—15 6; Buch VI ist auch lateinisch erhalten. — Von den fünf Büchern zu Exodus ist Buch II teilweise, Buch V vollständig in armenischer Uebersetzung erhalten (Aucher 1826). — Philo gibt hier Antwort auf dem Text entnommene Fragen. Z. B. zu Gen 7 1: „„Frage: Warum heisst es „tritt du und dein ganzes Haus in die Arche; denn ich habe dich gerecht gefunden vor mir in diesem Geschlecht"? Antwort: erstens eine Zusicherung, dass wegen eines Gerechten und Würdigen viele um der Zugehörigkeit willen gerettet werden, wie Matrosen und Soldaten durch ihren Befehlshaber. Zweitens ein Lob des Gerechten, der nicht bloss sich Tugenden erwirbt, sondern auch seinem ganzen Hause Rettung verschafft. Sehr gut ist der Zusatz: ich habe dich gerecht erfunden vor mir: Gott urteilt nicht nach dem Sichtbaren, sondern nach den unsichtbaren Entschliessungen der Seele. Wundervoll ist der zweite Zusatz „in diesem Geschlecht"; die Früheren werden nicht verurteilt, den Kommenden wird die Hoffnung nicht genommen. So buchstäblich. — Dem Geist nach bedeutet die Stelle: Mit der Rettung der Vernunft, des Hausvaters, durch Gott wird der ganze Mensch gerettet. Denn die Vernunft wohnt in der Seele, die Seele im Körper; durch vernünftigen Willen befinden sich alle Teile der Seele gut, somit auch ihr Haus, der Körper, — bei Reinheit der Sitten, Nüchternheit, Unterdrückung von Begierden, die sonst Ursachen von Krankheiten sind"".

2. Midrasch zur Genesis, ein in viele Einzelarbeiten zerfallender Kommentar zu Gen 2—41, wobei aber nur c. 2 3 4 Wort für Wort erklärt werden. Dieser Kommentar gibt im

Unterschied von den „Fragen und Antworten“ nur eine allegorische Deutung, und zwar so, dass die Geheimnisse menschlichen Wesens in physiologischen, psychologischen, erkenntnistheoretischen und ethischen Betrachtungen dargelegt werden. Als Beispiel folgt hier der Inhalt von leg. alleg. I (Erklärung von Gen 2 1—17). Die Vollendung von Himmel und Erde Gen 2 1 bedeutet die Vollendung von Vernunft und Empfindung in der Idee, da die Vernunftobjekte vom Himmel und die Empfindungsobjekte von der Erde umfasst werden (c. 1). Das Sechstagewerk (Gen 2 2) meint keine Zeitdauer der Schöpfung; sondern sechs bezeichnet als 2×3 das Irdische, das sich wie 2 teilen lässt und 3 Dimensionen hat (c. 2). Gott hört wohl mit einer Arbeit auf, aber hört nicht auf zu arbeiten; bei ihm ist eines Werkes Ende eines andern Anfang (c. 3). Die Natur freut sich der Siebenzahl (sieben Planeten; Siebengestirn; Mondphasen; Siebenmonatskinder sind lebensfähig; siebenjährige Perioden des Lebens; sieben Betätigungen der unvernünftigen Seele, nämlich fünf Sinne, Sprech- und Zeugungsorgan; sieben Körperbewegungen: drei Dimensionen doppelt und Kreis; sieben Eingeweidestücke; sieben Gliedmassen; sieben Gesichtsteile; sieben Ausscheidungen c. 4). Auch in Grammatik und Musik spielt diese von den Pythagoreern immer jungfräulich und mutterlos genannte Zahl, die von keiner andern der zehn ersten Zahlen durch Multiplikation oder Division sich gewinnen lässt, eine Rolle (c. 5). Nochmals wird Gottes Ruhe umgedeutet (c. 6) und die Segnung des 7. Tags heisst, dass mit dem Aufleuchten der Tugend im Menschen die gegenteilige Art ihr Ende findet (c. 7). — Gen 2 4 bedeutet das „Buch der Entstehung der Welt“ die göttliche Vernunft, in die alles Bestehende eingeschrieben ist (c. 8); dass Gott nach Gen 2 5 alles Grün des Feldes schuf, ehe es auf Erden war, und alles Gras des Feldes, ehe es aufsprosste, soll heissen, dass vor allen einzelnen Vernunftobjekten und ebenso vor allen einzelnen Empfindungsobjekten das Vernunftobjekt als solches und das Empfindungsobjekt als solches geschaffen war (c. 9 10a). Der Satz „Gott regnete nicht auf die Erde, und es war kein Mensch, die Erde zu bebauen“ heisst „die Vernunft ist ohne Wahrnehmung untätig; sie hat als solche auch nicht die Idee der Empfindung“ (c. 10b). Die Quelle aber, die von der Erde aufsteigt und das Land tränkt, bedeutet die Vernunft, die gleich einer Quelle zur Empfindung sich ausstreckt und diese zur Auf-

nahme des Empfindungsobjektes anreizt. Vorstellung und Wille sind die Vorzüge des lebenden Wesens: durch die Vorstellung bildet das Objekt mittelst der Empfindung den Verstand; durch den Willen ergreift der Verstand mittelst der Empfindung das Objekt (c. 11). Zur Schöpfungsgeschichte Gen 2 7 wird Gen 1 26 27 verglichen: dem Erdmenschen steht der Himmelsmensch gegenüber (c. 12). Der Erdmensch erhält Gottes Geist durch Gottes Güte, damit ein Streben nach Tugend in ihm sei und damit er verantwortlich sei für sein Tun. Das Anblasen darf nicht wörtlich verstanden werden. Gott dehnt sich durch seinen Geist bis zum Objekt, damit wir ihn erkennen. Aber nur die Vernunft wird von Gott beseelt, sie belebt das Vernunftlose (c. 13). Die Pflanzung des Paradieses darf nimmermehr mythologisch gefasst werden, Gott braucht keinen Garten; aber er pflanzt dem sterblichen Geschlecht irdische Tugend ein, gegen Osten: denn die aufgehende Tugend verscheucht die Finsternis der Seele (c. 14). Der Mensch darf keinen Hain pflanzen: nur Gott pflanzt die Tugend in den Menschen (c. 15). Nun wird Gen 2 8 15 zweimal die Verbringung des Menschen in das Paradies erzählt: es ist Idealmensch und Erdmensch; der eine bleibt, der andere wird vertrieben (c. 16). Die Bäume Gen 2 9 sind die Tugenden (c. 17), der Lebensbaum mitten im Garten ist die Grundtugend, die Güte; der Platz für den Baum der Erkenntnis ist nicht angegeben: denn wenn der Mensch den Eindruck des Bösen empfängt, ist er der Wirklichkeit nach nicht mehr im Paradies (c. 18). Von den Paradiesesflüssen handeln c. 19–27. Die vier Flüsse sind die vier griechischen Grundtugenden: φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία, δικαιοσύνη (c. 19). Die menschliche Seele ist nämlich dreiteilig: Vernunft mit dem Sitz im Kopf, Wille mit dem Sitz in der Brust, Begierde mit dem Sitz im Unterleib: die Tugend der Vernunft ist Einsicht, die des Willens Mut, die der Begierde Mässigung (c. 22); Gerechtigkeit aber entsteht, wenn Wille und Begier von Einsicht gelenkt werden (c. 23). — Gen 2 15 ist also von der Einsetzung des Himmelsmenschen in das Paradies, die Welt der Tugend, bei der er bleiben soll, die Rede (c. 28). Gen 2 16 erhält Adam, der Erdmensch, das Gebot. Er gibt allem Namen, nur sich selbst nicht; sich selbst kann die Vernunft nicht erkennen, wie das Auge sich selbst nicht sieht (c. 29). Adam braucht ein Gebot, nicht der Himmelsmensch, der die Tugend ungelernt übt; das Gebot kommt von Gott dem Herrn; der Erfüller erhält von Gott Wohltat,

der Uebertreter wird vom Herrn gestraft (c. 30). Die Erlaubnis, von allen Bäumen zu essen, meint die Aneignung aller Tugenden; wenn es heisst „zur Speise essen", so soll damit das klare Bewusstsein betont sein, mit dem diese Pflicht erfüllt wird (c. 31). Der Baum der Erkenntnis, von dem die ersten Menschen nicht essen sollen, steht ebendeshalb also nicht im Paradies. Das Gebot hat die Form der Einzahl, das Verbot die der Mehrzahl, weil nur selten einer das Gute, aber immer sehr viele das Böse wollen und weil es zum Tugendstreben nur der Vernunft bedarf, aber vom Bösen Empfindung, Verstand und Körper ferne gehalten werden müssen (c. 32). Gen 2 17 droht, dass der Tod mit der Uebertretung eintrete; trotzdem werden Adam und Eva jetzt erst Stammeltern der Menschheit. Aber Tod der Seele ist Verstrickung in das Böse, Vergewaltigung der Seele durch den Körper; der natürliche Tod ist im Gegenteil Befreiung vom Körper (c. 33).

3. Mischna, d. h. eine ausführliche, in viele einzelne Bücher zerfallende Darstellung des jüdischen Gesetzes. Dieses kunstvoll angelegte umfassende Werk folgt genau der Disposition des Pentateuches, der in seinem ganzen Inhalt als der Text des jüdischen Gesetzes betrachtet wird. Voran steht das Buch von der Weltschöpfung, das die Naturordnung Gottes schildert; dann folgen die Idealbilder Enos, Henoch, Noah, Abraham (Isaak, Jakob verloren) und Joseph. Das Leben des Gesetzgebers selbst hat Philo in zwei Büchern dargestellt; es ist zweifellos, dass es hierher gehört (de human. 1; de praem. et poen. 9), da dem Philo der Gesamtinhalt des Pentateuches „Gesetz" ist (vgl. Schürer III 515). Daran schliesst sich die Einzelgesetzgebung, wobei, wieder der Ordnung des Pentateuches entsprechend, zuerst die Grundgebote im Dekalog, dann die übrigen Gebote nach den Kategorien des Dekalogs vorgeführt werden. Da Philo aber nicht imstande ist, den gesamten reichen Stoff unter diesen Kategorien unterzubringen, handelt er noch besonders von den Tugenden der Gerechtigkeit, Mannhaftigkeit, Menschenliebe und Busse, ehe er mit der Besprechung von Lohn und Strafe, Fluch und Segen sein grosses Werk schliesst. Es ist die eingehendste und grösstangelegte Darstellung des jüdischen Gesetzes, die wir aus dem Altertum haben. S. § 32.

4. Zusammen gehören die Schriften über Flaccus und über Gajus (Caligula), und zwar setzt die erste eine Schrift über Sejan voraus (Flacc. 1), die zweite schliesst mit dem Hinweis auf

eine noch folgende παλινῳδία (leg. ad Gaium 46); nach Euseb bestand aber das ganze Werk aus fünf Büchern (hist. eccl. II 51), so dass also dem Buch über Sejanus wohl noch eine Einleitung vorherging. Das Buch über Flaccus schildert zuerst die Verdienste dieses Statthalters von Aegypten unter Tiberius, der sich rasch einlebte, die Gesetze zu Ehren brachte, die Truppen zu Zucht und Ordnung anhielt (c. 1). Handelt er später anders, so trifft ihn Schuld (c. 2). Nach fünfjähriger Verwaltung wird er, seit des Gajus Thronbesteigung, lässig, trauert um Tiberius, liebt seinen Nachfolger nicht, besonders nach der Tötung des Enkels des Tiberius, des Mitkaisers Tiberius Gemellus, und nach der Hinmordung des Macro (c. 3). Da raten ihm Leute, mit denen er sich jetzt erst verträgt, die Alexandriner durch Preisgabe der Juden für sich zu gewinnen, um an ihnen Fürsprecher beim Kaiser zu haben (c. 4). Nun kommt der von Gajus ernannte König Agrippa nach Alexandrien und wird verspottet, ohne dass Flaccus eingreift (c. 5). Ein Irrsinniger wird im Gymnasium mit Byblusкranz, Bodendecke, Papyrusscepter geschmückt; Lanzenträger stellen sich zur Rechten und Linken; man grüsst ihn, bittet ihn, sucht bei ihm Recht; die ganze Volksmenge nennt ihn μάριν (syrisch = Herr). Flaccus lässt dies zu, und er duldet auch, dass im Anschluss daran Kaiserbilder in den Proseuchen aufgestellt werden (c. 6). Das war in jeder Richtung verwerflich (c. 7). Wenige Tage nachher erklärt Flaccus die Juden für Fremde; sie werden auf einen Stadtteil beschränkt; ihre Arbeitsstätten werden geplündert, ihr Erwerb unmöglich gemacht (c. 8). Dann folgt ein wüstes Morden in der ganzen Stadt (c. 9). Flaccus lässt 38 Männer der jüdischen Gerusia im Theater geisseln mit der für die gemeinsten Aegypter gebrauchten Peitsche, und zwar an Kaisers Geburtstag, d. h. 31. August (c. 10). Dann werden die jüdischen Wohnungen nach Waffen durchsucht, und den Frauen wird Schweinefleisch vorgesetzt (c. 11). Ein jüdisches Ehrendekret für den Kaiser hält Flaccus zurück; das übersendet nun Agrippa mit Begleitschreiben; da trifft den Flaccus vor Ablauf seiner Amtszeit die Strafe (c. 12). Der von Gajus beauftragte centurio Bassus überrascht und verhaftet Flaccus beim Gelage eines Freigelassenen des Tiberius, Stephanion (c. 13). Das hören die Juden, die in ihrer Not Laubhütten nicht feierten, und loben und preisen Gott (c. 14). In Italien sind seine früheren Untergebenen um Caligulas willen jetzt seine Ankläger (c. 15);

von ihnen war Lampon unter Tiberius zwei Jahre in einen Majestätsprozess verwickelt, dann als Gymnasiarch zu grossen Ausgaben gezwungen; sein grosses Vermögen hatte er als Sachverständiger beim Gerichte des Statthalters in widerrechtlicher Weise erworben, indem er für jeden Strich Geld forderte (χεφαίαν ἑκάστην ἀργυρολογῶν c. 16). Isidor war ein Aufwiegler, der aus Alexandria hatte fliehen müssen, weil ein gegen Flaccus erregter Tumult missglückt war (c. 17). Nun wird das Vermögen des Flaccus eingezogen, die reiche Ausstattung seines Hauses und die schöne, gewandte Dienerschaft: um seines hervorragenden Wertes willen nimmt Caligula diesen Besitz für sich. Flaccus wird verbannt nach Andros im ägeischen Meer; da zieht er dieselbe Strasse nach Brundisium, die er einst stolz als künftiger Statthalter Aegyptens gezogen war (c. 18). Die Reise geht über Lechäum, Korinth, Kenchreä, ein Sturm verschlägt ihn nach dem Piräeus; dann geht es an der Küste Attikas und den Inseln entlang bis Andros, das Flaccus mit langer Rede begrüsst. Auch nachdem seine Wächter ihn verlassen haben, klagt er bitter über den Wechsel seines Schicksals (c. 19). Am Anfang will er niemand sehen, geht nicht an den Hafen und nicht auf den Markt, bringt den Tag oft in der Einsamkeit zu und fürchtet die Nacht. Später kauft er ein kleines Grundstück. Da tritt er oft Mitternachts ins Freie und bekennt in langer Rede, dass Gott doch die Juden schütze und ihre Misshandlung an ihm strafe. Flaccus lebt in beständiger Angst und bittet um das Ende seiner Qual (c. 20). Nun bereut Gajus, dass er Flaccus nicht zum Tod verurteilte. Eines Nachts überlegt er, dass solche Verbannung keine Strafe sei. So gibt er den Befehl, ihn zu töten. Flaccus will den Mördern entlaufen, aber er müsste ins Meer springen, da lässt er sich lieber am Lande hinschlachten. Bei seiner Gegenwehr wird er Glied um Glied zerrissen, wie die Juden Alexandrias, und in eine Grube geworfen, der deutlichste Beweis, dass das Judenvolk der Hilfe von Gott nicht entrate (c. 21).

Das Buch über Gajus zeigt Gottes Vorsehung über Israel, das Gott schauende Volk (c. 1). Sieben Monate freute man sich über des Gajus Thronbesteigung wie bei keinem früheren Kaiser, im achten erkrankt er durch Ausschweifung (c. 2). Alles ist mit ihm krank, alles jubelt zu seiner Genesung (c. 3). Da tötet er den Mitregenten und Nachfolger Tiberius Gemellus oder zwingt ihn, nachdem er ihn eben dazu adoptiert hat, zum Selbstmord

(c. 4 5). Macro hat dem Gajus unter Tiberius oft das Leben gerettet (c. 6), sucht ihn jetzt zu zügeln (c. 7); dessen überdrüssig tötet Caligula den Macro und sein ganzes Haus (c. 8); ebenso seinen Schwiegervater M. Silvanus, der ihn auch zurechtweisen will (c. 9). Noch entschuldigt man alles, nur um an des Gajus Grausamkeit nicht zu glauben (c. 10). Nun meint er, wie der Hirt über dem Herdentier so als Halbgott über den Menschen stehen zu müssen; aber Herakles, Dionysos und die Dioskuren wurden um ihrer Tugenden willen unsterblich (c. 11 12). Später spielt er den Hermes, Apollon und Ares, mit deren Vorzügen er nichts gemein hat (c. 13—15). Nur das Judenvolk widersetzt sich, das lieber stirbt, als ein Stück seines Glaubens aufgibt, und das nur einen Gott, den Vater und Schöpfer der Welt, kennt (c. 16). Aber Gajus hält sich für das einzige Gesetz (c. 17). So kommt es zu der Judenverfolgung in Alexandria, die teilweise genauer als in der Schrift über Flaccus beschrieben wird (c. 18 19 20). Und doch haben weder die Ptolemäer noch Tiberius noch Augustus göttliche Verehrung von den Juden für sich begehrt. Tiberius und namentlich Augustus werden hoch gepriesen (c. 20 fin.—24). Gajus, der die täglichen Nachrichten (ὑπομνηματικαὶ ἐφημερίδες) aus Alexandria lieber als alles las, freut sich der guten Gesinnung der Alexandriner (c. 25). Namentlich sein oberster Leibwächter, der Aegypter Helikon, hetzt ihn gegen die Juden (c. 26 27). Diese beschliessen, eine inhaltlich mit der durch Agrippa eingereichten Bittschrift übereinstimmende, nur kürzere Denkschrift dem Kaiser durch eine Gesandtschaft zu überreichen. Bei der ersten Begegnung auf dem Marsfeld ist Gajus sehr gnädig und verspricht baldige Audienz (c. 28). Aber bald nachher hört die Gesandtschaft in Dikäarchia (Puteoli), dass Gajus eine Kolossalstatue des Zeus im Jerusalemer Tempel aufstellen will. Philo sieht darin eine göttliche Erprobung der Treue seines Volkes (c. 29). Gajus will eben als Gott den schönsten Tempel für sich haben; der Steuereinnehmer Kapito in Jamnia will eine Erpressungsklage gegen sich verhindern, indem er die Juden wegen Zerstörung eines Altars des Kaisers in Jamnia verklagt; darauf trieben Helikon und ein Schauspieler Apelles aus Askalon, der die Juden hasst, den Kaiser zu seinem Befehl. Doch die erreichte bald ihre Strafe (c. 30). Der syrische Statthalter Petronius überblickt die Gefahr bei der Grösse der Judenschaft, lässt aber die Bildsäule in Sidon anfertigen und verhandelt mit den

Häuptern des jüdischen Volkes (c. 31). Eine jüdische Massenpetition (c. 32) hat zur Folge, dass Petronius vorsichtig den Kaiser um eine Verzögerung der Sache bittet (c. 33). Gajus ist über den Brief aufgebracht; doch lobt er in seiner Antwort des Petronius Vorsicht, heisst ihn aber das Bild möglichst rasch aufstellen (c. 34). Da erfährt Agrippa die Sache bei einem seiner gewohnten Besuche bei Gajus durch den Kaiser selbst und wird ohnmächtig nach Hause gebracht; erst am Abend des folgenden Tages kommt er wieder zu sich (c. 35). In ausführlichem Schreiben bittet er um die Rücknahme des Befehls (c. 36—41). Und Gajus nimmt ihn zurück, befiehlt aber, dass nirgends sonst Altäre, Tempel und Bildsäulen der kaiserlichen Familie entfernt werden dürften. Bald aber lässt er in Rom ein ehernes vergoldetes Riesenstandbild für den Jerusalemer Tempel fertigen (c. 42). Auf der Reise nach Alexandria wollte er es nach Jerusalem bringen. Sein Wankelmut zeigt sich auch in der Behandlung Verurteilter und bei Wiederforderung von Geschenken; seine Freundschaft war gefährlich (c. 43). Philo schildert noch die Audienz der alexandrinischen Juden und ihrer Gegner bei Gajus, die der Kaiser mit der Besichtigung der Villen in den Gärten des Mäcenas und Lamia verband. Den Juden gibt er gleich Zeichen seiner Ungnade: sie erkennen ihn als Gott nicht an. Die von den Gegnern ausgesprochene Verleumdung, sie opferten nicht für ihn, weisen sie zurück. Während der Wanderung durch die Villen fragt sie Gajus: „Warum esst ihr kein Schweinefleisch?“ Wie sie das mit ihrem Gesetz begründen und daran erinnern, dass viele kein Schaffleisch essen, meint er: „Das ist auch nicht gut“. Nun lässt er sich ihre Einrichtungen beschreiben, hört aber gar nicht darauf und meint zuletzt: „Das sind keine bösen, sondern unglückliche und unverständige Menschen, weil sie an meine Gottheit nicht glauben“ und entlässt sie (c. 44). So wurden die fünf Gesandten behandelt, welche die Sache der ganzen Judenschaft vertraten (c. 45).

Euseb hist. eccl. II 5 6 heisst dieses ganze Werk des Philo πρεσβεία = Schutzschrift. Tatsächlich scheint das Werk an die Regierung des Kaisers Claudius gerichtet zu sein. Vgl. in Flacc. 12: πάνθ' ὅσα διὰ τῶν ὑπάρχων πέμπεται μετὰ σπουδῆς, ἀνυπέρθετον ἔχει τὴν παρ' ὑμῖν διάγνωσιν (dazu s. Act 26 21). Ueber den Prozess des Isidorus und Lampon (in Flacc. 16 17) vor Claudius berichtet ein Papyrusfragment (s. Schürer III 67, 68).

5. Unterstellungen (ὑποθετικά) nannte Philo seine Apologie für die Juden, in der er nichtige Behauptungen ihrer Feinde zurückwies. Daraus gibt uns Euseb Bruchstücke praep. ev. VIII 5 11—7 20 10 19—11 19. Philo zeigt hier die Torheit der Verleumdungen des Mose, erklärt, dass die Juden bei der Eroberung Palästinas weder unkriegerisch, noch unmännlich, noch wenig zahlreich gewesen sein können, auch wenn man es annehmen wollte (ὑποθώμεθα VIII 6 6). Weiter zeigt er die Trefflichkeit des Gesetzes in kurzer Aufzählung einzelner Vorschriften, geht dann besonders auf die Sabbatfeier ein, die hauptsächlich der Einprägung des heimischen Gesetzes dient, und behandelt im Anschluss daran die Bestimmungen über das siebente Jahr. Das zweite Fragment handelt von den Essenern, die hier als eine durch das mosaische Gesetz begründete Gemeinschaft geschildert werden (11 1: μυρίους-τῶν γνωρίμων ὁ ἡμέτερος νομοθέτης ἤλειψεν ἐπὶ κονωνίαν, οἵ καλοῦνται — Ἐσσαῖοι).

6. Während in den bisher besprochenen, zum Teil umfangreichen Werken Philo durchaus als jüdischer Schriftgelehrter erscheint, der freilich eine sehr gründliche griechisch-philosophische Bildung sich angeeignet hat, verleugnen die Schriften „über die Freiheit des Weisen", „über die Vorsehung" und über die „Unvernunft der Tiere" den eigentlich jüdischen Standpunkt, sofern sie auf jeden Beweis aus der Schrift oder jüdischen Geschichte verzichten. Das ist bei einer Schrift Philos über die Vorsehung ganz undenkbar, aber auch bei den andern wenig glaublich. Ich betrachte also diese Schriften, wie die auch von Schürer (III 535—542) so bezeichneten, als unecht.

B. Philos Eigenart wird man nur gerecht, wenn man festhält, dass er bei aller Anpassung an griechisches Wesen doch durchaus Jude sein und auch nicht das geringste von der jüdischen Gesetzlichkeit aufgeben will (ad Gaium 16). Seine Darstellung des jüdischen Gesetzes ruht durchaus auf der Ueberzeugung, dass dieses Gesetz die von den Philosophen gesuchte höchste Lebensweisheit enthält; und ebenso glaubt er mit seiner allegorischen Schriftauslegung nichts Fremdartiges in die heilige Schrift einzutragen, sondern nur ihren verborgenen tieferen Sinn zu ergründen (de somn. I 16 17). Die heidnischen Philosophen haben von Mose gelernt[1]. Philo will also nicht etwa die

[1] Heraklit: leg. alleg. 1 33 quis rer. div. her. 43.

Juden mit den Geheimnissen griechischer Philosophie vertraut machen, sondern er glaubt nur die heilige Schrift erst richtig zu verstehen, wenn er die philosophischen Wahrheiten in ihr findet, und er sieht in dieser Erkenntnis eher ein Mittel, die zum Abfall geneigten gebildeten Juden beim Gesetz zurückzuhalten.

Am Schluss des ersten Buchs seiner Gesetzeswiedergabe (de mundi opific.) stellt Philo fünf Grundsätze der Wahrheit auf, deren Festhalten Glück und Heiligkeit des Lebens ausmacht: es gibt einen Gott; Gott ist einer, die Welt ist geworden: die gewordene Welt ist eins; Gott sorgt für die Welt. Also Gott und die Welt sind für Philo die Hauptbeziehungspunkte der Frömmigkeit.

1. Wie das Feuer brennen und der Schnee kalt sein muss, so ist es Gottes Eigenart zu wirken (leg. alleg. 1 3). Am siebten Tage beendigt Gott die irdische Schöpfung, um mit der himmlischen fortzufahren (leg. alleg. 1 7). Er ist sich selbst genug: vor der Schöpfung war nichts bei ihm, und nichts steht ihm seit der Schöpfung gleich (leg. alleg. 2 1). Was geworden ist, vergeht: etwas zeitlich Entstandenes und nicht ewig Dauerndes Gott zu heissen ist nicht recht (de dec. orac. 12 fin. ἦν ποτε χρόνος ὅτε οὐκ ἦν). Nichts von dem Seienden ist Gott gleichwertig (de conf. ling. 33). Die ganze Welt ist nicht wert, Gottes Wohnstätte zu sein; er erfüllt und umschliesst alles, wird aber von nichts umschlossen, da er ein und alles ist (leg. alleg. 1 14). Aber der eine Gott wird auch als Dreiheit erschaut. Das lehrt die Erzählung von der Bewirtung der drei Gäste durch Abraham (de Abrah. 24). Die Seele wird wohl wie am Mittag von Gott erleuchtet, ganz und gar vom übersinnlichen Lichte (νοητοῦ φωτός) erfüllt und durch die rings ausgegossenen Strahlen schattenlos. Dann hat sie eine dreifache Anschauung ihres einen Gegenstandes: sie schaut den Seienden und zwei von ihm ausgestrahlte Abschattungen, seine Schaffenskraft und seine Herrscherkraft. Freilich vermag sich die Seele auch zur unvermengten und unverflochtenen Idee emporzuheben; dann sieht sie Gott als Einheit; aber meist erscheint er als Dreiheit, wenn ihn die Seele nur aus seinen Taten als Schöpfer und Herrn zu erfassen vermag.

Wie die Vernunft die Sinneswerkzeuge im einzelnen Menschen regiert, so regiert die Weltvernunft unsichtbar die sichtbare Welt. Alle Götter der Geistes- und Sinnenwelt sind nur ihre Beamten (de monarch. 1 1). Die Verehrung des Urgrundes

aller Dinge ist das selige ewige Leben (1 3). Der überweltliche Vater und Lenker des Alls ist schwer zu finden und zu erfassen, doch darf man nicht ermüden ihn zu suchen (1 4). Das Kunstwerk der Welt beweist das Vorhandensein des Künstlers; sein Wesen zu erfassen ist ein beseligendes Streben, auch wenn das Ziel nicht erreicht wird (1 5). Das veranschaulicht Philo an dem Gespräch Mosis mit Gott Ex 33 18. Moses will Gott schauen; dass Gott ist, lehrt ihn die Welt, wie ein Sohn über den Vater, das Werk über den Meister Auskunft geben kann. Wie Gott ist, zeigt nichts in der Welt. Aber Gott erfüllt Moses Bitte nicht. Er könnte es gewähren, aber der Mensch kann solche Gottesgabe nicht fassen. Da will Moses die Herrlichkeit Gottes schauen. Allein sie besteht aus unsichtbaren, nur der Vernunft erkennbaren Kräften. Diese Gotteskräfte sind an sich nicht wahrnehmbar, aber wie das Siegel, ohne sich zu verändern, immer neue Abdrücke hervorbringt, so gestalten die Gotteskräfte das Gestaltlose und geben dem Eigenschaftslosen Eigenschaften. Sie heissen Ideen, weil sie alles Bestehende in Gattungen ordnen. So ruft Gott Mose weg vom Unerreichbaren zum Erreichbaren, zum Anschauen der Welt und dessen was in ihr ist. Auch das höchste Anschauen der Welt geschieht nicht durch die Empfindung, sondern durch die Vernunft. Doch Moses lässt sich nicht abhalten, sich immer wieder nach den unsichtbaren Dingen zu sehnen (1 7). Jedenfalls kann man Gott nur durch Gott schauen, wie die Sonne nur mittelst ihres eigenen Lichtes geschaut wird (de praem. et poen. 6 7). Trotzdem ist auch hier von solchen die Rede, die von unten nach oben aufsteigen wie auf der Himmelsleiter, indem sie durch Wahrscheinlichkeitsrechnung von den Werken auf den Künstler schliessen. Dazu vgl. I Kor 2 11. Nur das Gute in der Welt stammt aber von Gott (de confus. ling. 36 cfr. Jac. 1 17). Sehr häufig heisst Gott der Vater des Alls oder der Welt: der Ausdruck bezeichnet ihn als Schöpfer, der für sein Werk sorgt. S. S. 318, 319.

2. Die Welt ist Gottes Sohn, sein jüngerer Sohn, weil sie von der Empfindung erfasst wird (Quod deus immut. 6). Aelter als dieser Sohn Gottes ist die ἰδέα, die das Vorrecht hat bei Gott zu weilen. Der Sohn der Welt ist wieder die Zeit, und so heisst Gott ausdrücklich πατὴρ τοῦ πατρὸς τοῦ χρόνου (ebendaselbst). Die Welt ist eins, wie es der Einheit Gottes entspricht, der nur ein Ganzes schaffen konnte (de mundi opif. 61). Dem widerspricht

nicht die Unterscheidung zwischen Erscheinungswelt und Idealwelt. Der eine Gott hat unzählbare Kräfte um sich: durch sie ist die körperlose, nur der Vernunft erfassbare Welt (ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς κόσμος), das Urbild der Erscheinungswelt (τὸ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἀρχέτυπον), zusammengefügt aus unsichtbaren Ideen, wie diese aus sichtbaren Körpern (de confus. ling. 34). Engel und Gestirne gehören zum κόσμος νοητός, der vor dem φαινόμενος entstanden ist (ebenda). Deutlicher noch ist folgende Beschreibung (de mundi opif. 4): „„Gott bildete, als er „diese Welt" schaffen wollte, vorher die körperlose, gottartige Idealwelt, um sie als Vorbild und Urbild der sinnlichen Welt zu gebrauchen, die also das Abbild der Idealwelt ist. Sie enthält so viele empfindbare Arten wie jene begreifbare"". Die Idealwelt hat nirgendwo einen besonderen Platz; sie ist der Gedanke des Künstlers vor Herstellung des Kunstwerks. Hier tritt der unten genauer zu behandelnde Logosbegriff ein. Wie die vom Baumeister geplante Stadt ausserhalb keine Stätte hat, sondern nur in der Seele des Künstlers verschlossen ruht, ebenso hat die Ideenwelt nicht wohl einen andern Platz als den göttlichen Logos, der sie geordnet hat (de mundi opif. 5). Hier ist der göttliche Logos der überlegende Geist Gottes. So erklärt auch Philo im folgenden Kapitel, dass Gott bei der Schöpfung keinen Beistand (παράκλητος) hatte, und nennt die Idealwelt den Logos des die Welt bereits schaffenden Gottes: „denn auch die νοητὴ πόλις ist nichts anderes als der Gedanke des Baumeisters, der bereits darauf sinnt, die αἰσθητὴ πόλις durch die νοητή zu gründen". Wäre nun der Gedanke Gottes in der Empfindungswelt rein zur Darstellung gekommen, so wären diese breiten Ausführungen über die Idealwelt unverständlich; aber Philo meint, dass der spröde Stoff der Welt nicht gestattete, den Plan Gottes der Absicht entsprechend auszuführen.

Trotzdem lässt sich die Idealwelt nur erfassen, wenn man von der empfindbaren und sichtbaren ausgeht (de somn. 32). Die sinnenfällige Welt ist die Grossstadt (μεγαλόπολις de mundi opif. 4; de Josepho 6; de monarch. 1 4), sie ist der herrlichste Weinstock und Gott der kunstverständigste Gärtner (de plantat. Noe 1). Namentlich merkt Philo gern auf die Zahl. Die Bedeutung der Siebenzahl in Mathematik und Naturwelt erörtert z. B. de mundi opif. 30—43. Hauptsächlich aber merkt Philo auf das Seelenleben sowohl einzelner, als auch grösserer Gruppen.

3. Der Mensch ist als das wichtigste Wesen zuletzt geschaffen (de mundi opif. 25—28): im Auftrag des grossen Königs soll er die irdischen Dinge beherrschen. Das Ebenbild Gottes trägt nicht sein Leib, sondern sein Geist (νοῦς): denn weder ist Gott menschlich gestaltet, noch ist der menschliche Leib göttlicher Art (de mundi opif. 23). Aber Gott schafft den Menschen nicht allein (Gen 1 26). Diesen Plural (ποιήσωμεν ἄνθρωπον) erklärt Philo daraus, dass der Mensch, als des Bösen fähig, noch von einem andern als Gott herstammen müsse. Hier ist er also Dualist (de mundi opif. 24). Wie es nun zweierlei Welten gibt, gibt es auch zweierlei Menschen: der eine ist himmlisch (οὐράνιος), der andere irdisch (γήϊνος): leg. alleg. 1 12. Der himmlische, nach Gottes Bild geschaffene Mensch ist ohne vergängliches Wesen, der irdische ist aus samenartigem Stoff gebildet, aus Staub (χοῦς). Dazu vgl. I Kor 15 45—49. Auch ist der irdische πλάσμα, οὐ γέννημα τοῦ τεχνίτου. — Nicht ganz fest steht die Anschauung vom Geschlechte des Idealmenschen: de mundi opif. 24 ist er ἄρσεν καὶ θῆλυ (die Gattung umfasst beide Geschlechter), dagegen ebenda c. 46 ist er οὔτ' ἄρρην οὔτε θῆλυς (im Gattungsbegriff sind beide Geschlechter noch nicht geschieden). In der letztgenannten Stelle wird auch scharf betont, dass dieses Menschheitsideal ein reines Gedankenbild ist, das freilich der Wirklichkeit seine Form aufdrückt. Es ist eine Idee, eine Gattung oder ein Siegelbild, gedacht, unkörperlich, unvergänglich von Art. Dagegen der einzelne, in der Sinnenwelt lebende Mensch hat wie an sterblicher so auch an unsterblicher Natur teil, sofern ihm Gott seinen Geist eingehaucht hat — Gott blies nämlich dem Menschen einen himmmlischen Hauch ein oder besser einen Strahl der seligen und dreimalseligen Natur (τῆς μακαρίας καὶ τριςμακαρίας φύσεως ἀπαύγασμα de concup. 11, vgl. Hebr 1 3).

Die Seelen sind präexistent. Die reinsten, göttliche Art an sich tragenden Seelen haben sich nie zur Erde herabziehen lassen: das sind die körperlosen Geister, die Engel, während andere sich mit sterblichen Körpern verbunden haben (de plant. Noe 4). Die zur Körperwelt herabgestiegenen sind entweder in der Körperwelt versunken oder streben wieder aus ihr empor (de gigant. 3). Letztere nennen den Leib ein Gefängnis und Grab und fliehen ihn wie Kerker und Gruft (de somn. 1 22). Der Leib ist das Haus (de mundi opif. 47; de somn. 1 20; de praem. et poen. 20), das Gefängnis (leg. alleg. 3 14, de ebriet.

26, de migr. Abr. 2), der Sarg (de migr. Abr. 3), das Grab (quod deus immut. 32, leg. alleg. 1 38; de iustit. 8), sei es der vernünftigen Seele, sei es des Verstandes. Die nährende und die empfindende Seele entstehen durch die Zeugung; der überlegende Geist kommt von aussen herein (θύραθεν: de mundi opif. 22). Also ein Teil der Seele ist nicht präexistent (quis rer. div. her. 11 38, quod det. pot. ins. 22). So ist der Mensch teils sterblich, teils unsterblich (de mundi opif. 46), ja der Leib ist nach Philo immer tot und gestorben (leg. alleg. 3 22, de gigant. 3, de agric. 5). Das entspricht der Anschauung des Paulus (Rom 7 24 8 11). Die Seele liebt die Tugend, der Leib die Sünde, und beide bekämpfen sich (quis rer. div. her. 50, vgl. Rom 8 5–9 Gal 5 17–23). Das Fleisch ist aber nur an einer auf Gen 6 3 sich beziehenden Stelle als Grund der Gottentfremdung genannt (de gigant. 7). Der Tod ist Trennung von Leib und Seele (leg. alleg. 1 33), Abscheiden von hier (ἡ ἐνθένδε ἀποδημία quis rer. div. her. 56, vgl. II Kor 5 8). So hat Abraham von der Weisheit gelernt, der Tod sei kein Erlöschen der Seele, sondern Trennung und Erlösung vom Leib, da sie hingeht wo sie herkam: sie kam aber von Gott (de Abrah. 44). Die Sünde leitet Philo aus der geschlechtlichen Lust ab. Anfang des schuldigen Lebens wird dem Menschen das Weib (de mundi opif. 53). So wird die Erzählung vom Sündenfall gedeutet (de mundi opif. 55—60). Das jenseitige selige Leben ist wesentlich Kontemplation (ὅρασις θεοῦ de praem. et poen. 6). Sie ist vorbereitet durch das Absterben für das Irdische während des Erdenlebens (de gigant. 3); nur Moses hat schon im Leben Gott geschaut ἐν εἴδει καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων (quis rer. div. her. 52 fin., vgl. I Kor 13 12 II Kor 5 7 Joh 5 37). Aber alle Frommen sind Fremdlinge auf Erden und haben ihre Heimat in dem himmlischen Ort, wo sie Bürger sind [1].

Sehr feinsinnig ist Philos Erkenntnistheorie. Die Vollendung von Himmel und Erde bedeutet ihm die Vollendung von Vernunft und Empfindung, sofern alle Vernunftobjekte mit Himmel, alle Empfindungsobjekte mit Erde bezeichnet werden. Also die Möglichkeit von Vernunft und Empfindung ist mit Vollendung von Himmel und Erde gegeben. Die Welt ist das Erkenntnisobjekt des Menschen (leg. alleg. 1 1). Aber nur wenn Gott den

[1] De confus. ling. 17 ψυχαὶ [τῶν σοφῶν] πατρίδα μὲν τὸν οὐράνιον χῶρον ἐν ᾧ πολιτεύονται, ξένον δὲ τὸν περίγειον ἐν ᾧ παρῴκησαν νομίζουσαι, vgl. Phil 3 20 Ebr 11 13–14 Eph 2 19 I Pt 2 11.

Sinnen die Wahrnehmung ihrer Objekte zuströmen lässt, arbeitet die Vernunft und bezweckt etwas hinsichtlich der Empfindung; an sich ist sie nämlich unwirksam. Also die Tätigkeit des menschlichen Geistes wird erst durch die Aufnahme äusserer Eindrücke ermöglicht (leg. alleg. 1 10). Wie an einer Kette hängen Vernunft, Empfindung und Empfindungsobjekt aneinander: kann die Vernunft nicht wirken, ohne dass die Empfindung ihr ein Objekt darbietet, so wäre auch die Darbietung des Objektes durch die Empfindung nutzlos, wenn nicht wieder die Vernunft die Empfindung zur Aufnahme ihres Objektes anregte. Also nur durch Zusammenwirken des Empfindungsobjektes und der die Empfindung anregenden Vernunft kommt der Wille zu stande. Denn durch Vorstellung und Wille unterscheidet sich das Lebende vom Leblosen. Die Vorstellung entsteht durch einen Eindruck der Aussenwelt, welche der Vernunft mittelst der Empfindung Gestalt gibt, der Wille entspricht der Spannkraft der Vernunft, die sich ausstreckt, um mittelst der Empfindung das Objekt zu ergreifen (leg. alleg. 1 11).

4. Gott (s. S. 313, 314) ist eigenschaftslos (ἄποιος), jede Besonderheit zöge ihn in die Welt herein; aber er ist auch freigebig (φιλόδωρος): von ihm stammt alles Gute (leg. alleg. 1 13). Durch die in ihm vorhandene Idealwelt hängt er aufs engste auch mit deren Abdruck, der Sinnenwelt, zusammen: er ist nicht bloss ihr Schöpfer, Herr und Vater, er ist die Seele der Welt (leg. alleg. 1 29), die Weltvernunft (leg. alleg. 3 9; de migr. Abrah. 33; de mundi opif. 2). Gott umschliesst alles, wird aber von nichts umschlossen (de somn. 1 32; leg. alleg. 1 14 3 2 17; de migr. Abrah. 35). Ebendeshalb ist Gott zugleich überall und nirgends; nirgends: das Gewordene vermag den Schöpfer nicht zu fassen; überall: er durchdringt alles mit seinen Kräften und lässt keinen Ort der Welt leer (de confus. ling. 27). Diese Gotteskräfte in der Welt sind göttlicher Art, der weltschaffende Gedanke (Logos) Gottes (de mundi opif. 5). Ursache der Welt ist Gott, ihr Stoff die vier Elemente, das Werkzeug der Weltbildung der Gottesgedanke (λόγος θεοῦ), die Ursache der Weltbildung die Güte des Künstlers (de Cherub. 35). Mehrfach ist das Mittel der Weltschöpfung, das Gotteswort, abwechselnd mit λόγος und ῥῆμα bebezeichnet (leg. alleg. 1 9; de sacrif. Abel et Cain 3, vgl. Ebr 11 3). Der Logos als Organ der Weltschöpfung ist Gottes Schatten und Abbild, selbst aber wieder das Urbild für anderes (leg. alleg. 3 31).

So steht der Logos zwischen Gott und der Welt (quis rer. div. her. 42). Nach dieser Stelle ist er der Erzengel und Aelteste; als μεθόριος scheidet er Schöpfer und Geschöpf, er ist Fürbitter für die Sterblichen und strebt immer zum Unsterblichen hin; er ist aber auch der Gesandte des Herrschers zum Untertan, weder ungezeugt wie Gott, noch gezeugt wie die Menschen; für den Schöpfer ist er eine Bürgschaft, dass nicht einst das ganze Geschlecht abfalle; dem Geschöpf gibt er die Hoffnung, dass der gnädige Gott sein eigenes Werk nicht übersehe. Die Befreiung vom Bösen ist das eigenste Werk des Logos (leg. alleg. 3 62). Er ist der älteste Engel, Gottes Erstgeborener, der Anfang, der Name Gottes und vor allem der ebenbildliche Mensch (ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος de confus. ling. 28). Der Logos, der in der Schrift auch Gott heisst (de somn. 39), erscheint in Gestalt von Menschen (ὁ λόγος ἀνθρώπῳ εἴκασεν de somn. 40) oder Engeln (41). Als Mittler zwischen Gott und den Menschen ist er ἀρχιερεύς (de migrat. Abrah. 18). Als Hoherpriester hat er weder an bewussten noch unbewussten Sünden teil; sein Vater ist Gott, seine Mutter die Weisheit, durch die alles zum Werden gekommen ist; nach Lev 21 10 ist sein Haupt mit Oel gesalbt (κέχριται); er lebt in der Menschenseele und hindert sie an Sünde und Verderben; sie geht durch eigene Schuld unter, sobald er sie verlässt (de profugis 20). Der, welcher Gott opfert, muss Gottes tugendreichsten Sohn zum Anwalt (παράκλητος) haben, den das All umfassenden und ordnenden Logos: deshalb trägt der Hohepriester ein Kleid, das die Welt darstellt. Uebrigens redet Philo von der Vorsehung Gottes meistens ohne Bezugnahme auf den Logos: Gott sorgt für die Welt wie die Eltern für ihre Kinder (de mundi opif. 61, de praem. et poen. 7). Insbesondere sorgt er für das jüdische Volk (in Flacc. 20 21). Wie sich Philo diese besondere Fürsorge Gottes für die Juden erklärt, zeigt de praem. et poen. 19: Wenn ein Mann in einer Stadt derart ist (dass er sich mit seiner Erziehung nach dem heiligen Gesetz beschäftigt), so wird er höher stehen als die Stadt; wenn eine Stadt, so wird sie höher stehen als das Land umher; wenn ein Volk, so wird es sich über alle Völker erheben, wie das Haupt über den Leib, um sein Licht leuchten zu lassen, ebenso um des Nutzens der Beschauer wie um der eigenen Ehre willen. Im folgenden Kapitel heisst es, der Strebsame werde das Haupt des menschlichen Geschlechtes sein, sei er ein Mann, sei es ein Volk.

5. Philos Ethik ist asketisch und mystisch, soweit die platonische Philosophie einwirkt. Die Aufgabe der Weisheit ist, den Menschen dem Leib und seinen Begierden zu entfremden (ἀλλοτριοῦσθαι πρὸς τὸ σῶμα καὶ τὰς ἐπιθυμίας αὐτοῦ leg. alleg. 1 32, vgl. Rom 6 12 8 13). Die Empfindung verführt den Verstand: ohne sinnliche Empfindung würde die Lust nicht in der Seele wirksam (de mundi opif. 5 9). So wird der Verstand aus dem Herrscher zum Untertan, aus dem Herrn zum Knecht, aus einem Bürger zum Flüchtling, der Unsterbliche wird sterblich (ebenda). Darum ist es gut, Haus, Vaterland, Verwandte und Freunde zu verlassen und allein zu sein; mit der Menge sich umzutreiben ist dem Tugendstreben am gefährlichsten (de praem. et poen. 3). Seinen Leib, seine Empfindung, seinen nach aussen gerichteten Sinn muss der verlassen, der sich Gott hingibt: das heisst nicht, er soll sterben, sondern, er soll sich über das alles erheben (ὑπεράνω στῆθι πάντων de migr. Abrah. 2). Unmöglich kann der von Liebe zum Körperlosen und Unvergänglichen ergriffene Sinn zusammenwohnen mit dem Trieb, der nach Sinnlichem und Sterblichem schleicht (ebenda 3). Insbesondere kommt hier in Betracht de Abrah. 4 und 18. Der edle Mensch sucht die Stille, die Einsamkeit; er will der Menge verborgen sein, nicht aus Menschenhass, da er die Menschen mehr als andere liebt, aber aus Ekel über die Schlechtigkeit. Darum schliesst er sich entweder meistens zu Hause ein oder wohnt allein ausserhalb der Stadt bei seinen Büchern. So hielt Abraham das Leben ohne Verkehr mit andern für das süsseste. In der Einsamkeit sucht der Fromme die Aehnlichkeit mit dem seligen Leben Gottes.

Neben Plato wirkt die Stoa auf Philos Ethik. Die vier Paradiesesströme sind die vier Haupttugenden, Einsicht, Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit: sie entstehen durch Spaltung eines Hauptstromes, der Güte (leg. alleg. 1 19 vgl. Weish. Sal. 8 7). Namentlich soll man der Natur gemäss leben; es ist nicht bloss schwer gegen sie anzukämpfen (de sacrif. Cain et Abel 34, de Abrah. 35); vielmehr haben die ersten Philosophen das Gotteswort bestätigt, dass man ihr entsprechend leben soll (de plantat. Noe 12, de migrat. Abrah. 23). Das mosaische Gesetz ist das Naturgesetz, ihm zu folgen ist das nützlichste (de praem. sacerdot. 5). Wenn jemand die über alles Lob erhabene Weltordnung schaut, wird er ohne weitere Weisung zu einem gesetzmässigen und friedfertigen Leben getrieben, da er das Ab-

bild des Rechten sieht (de Abrah. 13). Ganz besonders deutlich ist die Einleitung de Abrah. 1: „das Leben der Patriarchen beweist, dass das positive Gesetz mit dem Naturgesetz übereinstimmt; ohne selbst geschult zu sein, haben die Patriarchen, durch eigenes Hören und Lernen die Nachfolge der Natur preisend und die Natur selbst mit Recht für die älteste gesetzliche Ordnung achtend, durch ihre Lebensführung Gesetze gegeben". Stoisch ist auch das Achten auf das Gemeinnützige, das vor allem vom Gesetzgeber und Staatsmann erwartet wird (de Josepho 7 14). Zur Pflege des Gemeinnützigen bedarf der Gesetzgeber der Menschenliebe (vita Mosis 2). Das mosaische Gesetz betont überall das Gemeinnützige (de iustitia 12). Die Gaben, die Gott dem einzelnen verliehen hat, sollen dem gemeinen Nutzen dienen (de human. 24). Im Anschluss an das mosaische Gesetz verlangt Philo Feindesliebe, die zur Versöhnung und Besserung führe; er weiss, dass durch Eintracht, Gemeinschaft, gleiches Streben, gegenseitige geistige Einwirkung das gesamte Menschengeschlecht zur höchsten Wohlfahrt kommen könnte (de human. 15). Eigenliebe und Selbstzufriedenheit sind die Quellen alles Uebels unter den Menschen. Denn den Menschen hat die Natur nicht wie die einzellebenden, sondern wie die herdenweise lebenden Tiere geschaffen: er soll nicht für sich leben, sondern für Eltern, Geschwister, Weib und Kind, für Anverwandte, Freunde, Stammes- und Volksgenossen und für alle Menschen (fragm. ex Joan. monacho bei Mangey II 662). Das Wort Dt 12 8: nicht jeder darf tun, was ihm gefällt, erklärt Philo dahin: der einzelne muss Gott, der Welt, der Natur, den Gesetzen und weisen Männern gefallen, er muss die Selbstsucht meiden, wenn er rechtschaffen sein will (de concup. 11).

Schon auf diese Anschauungen hat ohne Zweifel die besondere, jüdisch-gesetzliche Erziehung Philos eingewirkt. Noch weit mehr gilt das, wenn er den Segen des Gottvertrauens schildert. Es ist nicht leicht, Gott allein zu vertrauen, wegen unserer Verwandtschaft mit dem Sterblichen, das uns umgibt und das uns beredet, auch Geld, Ruhm, Macht, Freunden, der Gesundheit und Leibesstärke u. v. a. zu vertrauen. Aber nur Gott ist vertrauenswert (quis rer. div. heres 18). Das Gottvertrauen ist die Königin aller Tugenden, das allein untrügliche und sichere Gut, der Trost des Lebens, die Fülle frommer Hoffnungen, die Befreiung von Leiden, die Quelle des Guten, die Absage an das

Unglück, die besondere Erkenntnis der Frömmigkeit, das Los des Glückes, das Mittel allseitiger Veredlung der Seele, die sich auf den Urgrund stützt, der alles vermag, aber nur das Beste will. Dieses Gottvertrauen stellt den Menschen auf eine sichere Bahn (de Abrah. 46). Unsere Waffen, unsere Kriegswerkzeuge, alle unsere Kraft liegt allein im Gottvertrauen; mit dieser Rüstung scheuen wir keine Gefahr (vita Mosis 1 40). Nur wer auf Gott hofft, darf eigentlich für einen Menschen gelten (de praem. et poen. 2). Nützlicheres und heiligeres, als auf Gott vertrauen, sein Leben hindurch sich freuen und immer den Seienden anschauen, kann niemand ersinnen (ebenda 4).

Philos Schriften beweisen, wie wenig sich ein gebildeter Jude um die Wende unserer Zeitrechnung von einem gebildeten Christen des 2. Jahrhunderts n. Chr. unterschied. Aber zur Religionsbildung fehlt das zwingende Motiv, das einheitliche, die Herzen bezwingende Ideal. Auch hilft die von Philo benützte allegorische Schriftauslegung ihm selbst und seinen Volksgenossen wohl dazu, altüberlieferte Sonderbarkeiten mit tiefem Sinn zu erfüllen, aber für die Heidenmission war nur eines möglich: diese Sonderbarkeiten fallen zu lassen. Das hat das Christentum geleistet, wobei ihm trotzdem gerade die allegorische Schriftbenutzung sehr nützlich war, da das Alte Testament nur so für den Christen seine freilich beschränkte Geltung behalten zu können schien.

Erstes Kapitel.

Die gesetzliche Frömmigkeit.

§ 32. System des Gesetzes.

Schürer II 464—496, Bousset, Die Religion des Judentums im nt. Zeitalter 1903, S. 87—120.

I. Das Gesetz des Mose war die unerschütterliche Ordnung jüdischen Lebens; immer wird wiederholt, dass der Jude für die Geltung dieses Gesetzes in den Tod geht[1]. Daher ist das Lernen des Gesetzes die eigentliche Bestimmung der Sabbatfeier[2]; aber auch im Hause lehrt der Mann die Frau, der Vater die Kinder,

[1] Makk I 1 62 2 33—38 50 II 7 2 37 IV 5 28—30 Philo, ad Gaium 16 29 32 und bei Euseb praep. ev. VIII 6 9 Jos. contr. Apion 2 234.

[2] Philo de septen. 6 und bei Euseb praep. ev. VIII 7 12 13; Jos. contr. Apion 2 175.

der Herr die Knechte das Gesetz[1]. Besonders anschaulich beschreibt das vierte Makkabäerbuch diesen häuslichen Unterricht durch den Vater (18 10—19). So ist jedem Juden das Gesetz vom ersten Denken an gewissermassen eingeprägt[2], und jeder kennt es fast besser als seinen eigenen Namen[3] und hat es bei irgendwelcher Frage sofort zur Hand[4]. An diesem Gesetz, meint Philo, ist seit mehr als 2000 Jahren nicht ein Wort geändert worden[5]. Es bleibt fest, solange Sonne und Mond, der ganze Himmel, die ganze Welt dauern[6]. Wie ein Gebäude durch Wegnahme eines Teiles zusammenstürzen kann, so leidet auch das Gesetz nicht die Missachtung der kleinsten Bestimmung[7]. Es beherrscht aber das ganze Leben von der ersten Nahrung ab, die Speisen, den Verkehr, die Zeiten für Arbeit und Ruhe; kurz, es überlässt überhaupt nichts dem freien Willen[8]. Daher die Kraft der Selbstbeherrschung[9]; die Gleichartigkeit der Weltanschauung und Lebensführung der Juden[10]. Jesus weiss von den Pharisäern, dass es nicht unwahr ist, wenn einer sich rühmt, dass er von allem, was er habe, den Zehnten gebe (Lk 18 12): sie verzehnteten tatsächlich selbst Minze, Dill und Kümmel (trotz Schebiith 9 1 Mt 23 23). In dem „Liede des Gesetzes" (ἔννομος ὕμνος) sind alle Ideale des jüdischen Volkes beschlossen (Sib. III 246); das Leben im Gesetz (ἔννομος βίωσις Sir. prol., βίος νόμιμος IV Makk 7 15) ist das höchste Ziel jedes Israeliten.

II. Nun ist aber das mosaische Gesetz keine einheitliche Grösse, sondern aus mehreren Bestandteilen zusammengesetzt. Nicht immer ging es an, die verschiedenen Vorschriften einfach zusammen zu erfüllen, wie man an Pfingsten in Jerusalem die Lev 23 und die Num 28 geforderten Opfer zusammen darbrachte (S. 173), oder wie man den ersten, zweiten und dritten Zehnten unterschied (Tob 1 6—8 Jos. antt. 4 240). Das Verbot, Rinder Schafe und Ziegen ohne Opfergebräuche zu schlachten (Lev 17 1—5), und die Erlaubnis, sie so zu schlachten (Dt 12 15 21), kann ja doch nicht wirklich zusammen bestehen. Hier war es klar, dass

[1] Philo a. a. O. VIII 7 14.
[2] Philo, ad Gaium 31 Jos. contr. Apion 2 178.
[3] Jos. contr. Apion 2 178. [4] Philo bei Euseb VIII 7 14.
[5] Euseb praep. ev. VIII 6 9. [6] Vita Mos 2 3.
[7] Philo, ad Gaium 16. [8] Jos. contr. Apion 2 173.
[9] IV Makk 2 5—14 Philo bei Euseb VIII 7 11.
[10] Jos. contr. Apion 2 179—181.

man durch die Erlaubnis des Deuteronomiums von dem Verbote des Leviticus befreit wurde. Aber eine unabweisliche Arbeit war die Ordnung der als gültig anerkannten Gebote zu einem Ganzen. Die älteste derartige Arbeit, die uns überliefert wurde, ist die grosse Gesetzeswiedergabe des Philo (eine kleinere, ähnliche Arbeit Philos in seinen Hypothetica ist uns nur bruchstückweise überliefert). Von Josephus haben wir eine Darstellung der mosaischen Gesetzgebung in den Altertümern und in kurzer Zusammenfassung am Ende der Schrift gegen Apion (s. S. 270 bis 273). Die in der sog. Mischna des Rabbi Juda hanasî (um 190 n. Chr.) zusammengefasste Arbeit der Schriftgelehrten gibt keine zusammenfassende Darstellung des mosaischen Gesetzes, sondern schildert in einer grossen Anzahl besonderer Abhandlungen das heilige jüdische Herkommen, das sich auf Grund des mosaischen Gesetzes gebildet hat. Dieses Herkommen ist aber für das Bewusstsein der Juden jener Zeit mit dem Gesetze selbst aufs engste verwachsen, und so besteht auch hier die Meinung, dass man in dieser Sammlung von Vorschriften das Gesetz selbst besitze.

III. Die Einteilung von Philos Mischna s. S. 307. Die Schrift über die Weltschöpfung (περὶ τῆς κοσμοποιίας, de mundi opif.) entwickelt an Gen 1—3 die grundlegenden Anschauungen von Gott, Welt, Mensch und Sünde: denn Welt und Gesetz stimmen zusammen; wer das Gesetz erfüllt, richtet sein Handeln nach dem Willen der Natur (de mundi opif. 1 1). Die Frommen der Urzeit sind die lebendigen geistigen Gesetze (οἱ ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι ἄνδρες ἐκεῖνοι γεγόνασιν); die geschriebenen Gesetze sind dem Vorbilde dieser Frommen abgelauscht (τοὺς τεθέντας νόμους μηδὲν ἄλλ' ἢ ὑπομνήματα εἶναι βίου τῶν παλαιῶν de Abrah. 1). Enos bezeichnet die Hoffnung; denn Gen 4 26 heisst es von ihm in der LXX: οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι ὄνομα κυρίου; und wie sein Name den „Menschen" bedeutet, so schliesst sich an Gen 4 26 unmittelbar an Gen 5 1: αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων: erst mit der Hoffnung beginnt das Leben der Menschen (de Abrah. 23). Henoch wird von Gott entrückt: so bedeutet er die Busse und Besserung (ἡ ἐπὶ τοῖς ἁμαρτανομένοις μετάνοια καὶ βελτίωσις de Abrah. 34). Noah aber ist gerecht und vollkommen (Gen 6 9 de Abrah. 5—8): Hoffnung, Besserung und Vollkommenheit bilden eine harmonische Reihe (de Abrah. 9). Eine weitere Reihe bezeichnen Abraham, Isaak und Jakob als die Tugenden der Lehre, der Natur und der Uebung (de

Abrah. 10—12); de Abrah. 13—45 schildern dann das Leben Abrahams, dem am Schluss nach Gen 26 5 nachgerühmt wird, er habe Gottes Gesetz und die göttlichen Vorschriften alle erfüllt, ohne dass er ein geschriebenes Gesetz hatte. So ist sein Leben selbst ein Gesetz und ein ungeschriebenes Gebot (νόμος αὐτὸς ὢν καὶ θεσμὸς ἄγραφος de Abrah. 45). Die Lebensbeschreibungen Isaaks und Jakobs sind verloren; Joseph ist das Muster eines Staatsmannes (de Josepho 1). Das Leben des Mose war ursprünglich auch ein Teil des Gesamtwerkes[1]: auch hier sind Abraham, Isaak und Jakob als Massstab (κανών) der διδακτή, φυσική und ἀσκητικὴ σοφία bezeichnet (1 14), auch Moses ist — als König — ein lebendiges Gesetz (2 1). Die Beschreibung seines Lebens gehört notwendig in den Rahmen dieses den ganzen Pentateuch umfassenden Werkes, und die Anordnung der Stiftshütte durfte in einer Mischna nicht fehlen (3 3—10 15). Aber sicher ist, dass dieses von Philo wohl in zwei, später in drei Bücher zerlegte Werk (1 59 fin. 2 1 in. 3 1) nicht so enge wie die andern Teile mit dem Gesamtwerk verknüpft ist und auch unabhängig von dem übrigen lesbar sein sollte. Moses wird geschildert als König, Gesetzgeber, Hoherpriester und Prophet[2]. Diese Weisen der Urzeit sind also in den heiligen Büchern als ungeschriebene Gesetze vorgeführt; jetzt wendet sich Philo zu den geschriebenen Gesetzen (de decem orac. 1). — Er bespricht den Dekalog Ex 20: das sind zehn von Gott unmittelbar gegebene Gebote, denen sich alle andern von Gott durch Mose gegebenen unterordnen[3]. Die Zehn Gebote zerfallen nun in zwei Reihen zu fünf gemäss den zwei Gesetzestafeln[4]. Dabei wird die erste Reihe für wertvoller als die zweite erklärt: ἡ μὲν πρότερα πεντὰς τὰ πρωτεῖα ἔλαχεν, ἡ δὲ δευτέρα τῶν ἡσσόνων ἠξιοῦτο (a. a. O.). Die erste enthält 1. das Gebot der Alleinherrschaft Gottes, 2. das Bilderverbot, 3. das Gebot der Heiligung des Gottesnamens, 4. das Sabbatgebot, 5. das Gebot, die Eltern zu ehren. Die zweite Reihe enthält lauter Verbote: 1. des Ehebruchs, 2. des Mordes, 3. des Diebstahls, 4. des falschen Zeugnisses, 5. der bösen Lust. Dabei wird ausdrücklich hervorgehoben, dass die zweite Reihe mit dem Verbot des Ehebruchs beginnt (de decem orac. 24 τὴν

[1] De human. 1, de praem. et poen. 9. [2] 1 59 2 1 2 3 1 33—39.

[3] De decem orac. 5: καὶ νόμοι καὶ νόμων τῶν ἐν μέρει κεφάλαια; 33: κεφάλαια τῶν ἐν εἴδει νόμων.

[4] De decem orac. 12: διένειμεν εἰς δύο πεντάδας, ἃς δυσὶ στήλαις ἐνεχάραξε.

ἑτέραν ἀναγραψόμενος — ἀπὸ μοιχείας ἄρχεται). Dieselbe Reihenfolge steht auch Rom 13 9, wahrscheinlich Mk 10 19, vgl. Lk 18 20; in den Septuagintahandschriften von Ex 20 hat B die Reihenfolge: οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ φονεύσεις. Dagegen haben Jos. antt. 3 92, Mt 19 18 und die Septuagintahandschriften AF die von dem hebräischen Text gebotene Reihenfolge; der Text von Dt 5 hat in LXX B die Reihenfolge des Philo.

Nach den Zehn Geboten ordnet nun Philo die einzelnen Gesetze:

a) Voraus steht ein Traktat über die dem Abraham gebotene Beschneidung.

b) Die unter Gebot I und II fallenden Satzungen behandelt das erste Buch über die Einzelgesetzgebung (de spec. leg. 2 1: ἐν μὲν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ δύο κεφάλαια ἠκρίβωται τῶν ἓξ καὶ κτλ); nach der Textüberlieferung des Philo zerfällt dieses Buch in eine Anzahl einzelner Traktate. — Sonne, Mond und Sterne darf man nicht anbeten (Dt 4 19); silberne und goldene Gottesbilder sind untersagt (Ex 20 20); jedes Bild, besonders Gussbilder sind verboten (Lev 19 4). Aber fremde Götter soll man nicht schmähen (Ex 23 13?); doch tat Pinehas recht, als er den abtrünnigen Israeliten mit der Moabitin ermordete (Num 25). Auch Zauberei, Wahrsagerei und Zeichendeuterei sind verpönt (Dt 18 9—22). Soweit führt de monarch. 1; de monarch. 2 1—4 bringt die Forderung des einen Tempels (Dt 12 2—7), das Verbot eines Haines beim Tempel (ἄλσος = אֲשֵׁרָה Dt 16 21), das Gebot der Tempelsteuer (Ex 30 11—16). Dann folgt die Priestergesetzgebung de monarch. 2 5 — de praem. sacerdot. 6. Das Priestertum gehört dem einen Stamm Levi (Num 1 52 53); die Priester müssen körperlich fehllos sein (Lev 21 16—24); die Kleidung ist für Priester und Hohenpriester genau vorgeschrieben (Ex 28 1—40 29 1—30); im Dienste dürfen Priester keinen Wein trinken (Lev 10 8—11). Die strengen Gebote über Priesterehe (Lev 21 7—9) sind für den Hohenpriester noch gesteigert (Lev 21 13—15); der Lohn einer Dirne aber darf nicht in den Tempel kommen (Dt 23 18 s. u.). Auch keinen Toten darf der Priester berühren (Lev 21 1—6 10—12). Genau bestimmt ist, wer an dem Priestereinkommen teilhaben darf (Lev 21 17 22 4 11—13). Nach dem hier anschliessenden Traktat de praemiis sacerdotum erhalten die Priester von jedem Teig ein Brot (Num 15 17—21, vgl. Rom 11 16), ebenso von jeder Kelter Wein, von jeder Tenne Weizen und Gerste, von je-

dem Obstbaum Obst (Num 18 12 13); sie erhalten die männliche Erstgeburt aller nützlichen Landtiere teils unmittelbar teils in Geld; auch die menschliche männliche Erstgeburt wird, wegen der Armen billig, frei gekauft (Num 18 15—18). Ausserdem zahlt aller Ertrag den Zehnten (Lev 27 30—32). Vom Vieh muss also auch der Zehnte gegeben werden; aber von allen Opfertieren erhalten die Priester rechte Keule und Brust[1]. Von nichtgeopfertem Fleisch empfangen die Priester rechte Keule, Kinnbacken und Magen: so ist die der vorigen widersprechende Bestimmung Dt 18 3, die freilich auch von Opferfleisch handelt, trotz des Widerspruchs festgehalten. Auch die Haut der Brandopfer fällt den Priestern zu (Lev 7 8). Die levitischen Tempeldiener erhalten den Zehnten, von dem sie den Zehnten an die Priester geben (Num 18 24—26); ausserdem sind ihnen 48 Städte mit Gemeindeland bestimmt; hier redet Philo auch von den Freistädten (Num 35). An die Priestergesetze reiht er die Opfergesetzgebung. Im Traktat de victimis nennt er Taube, Turteltaube, Schaf, Rind und Ziege als Opfertiere (Num 18 17 Lev 5 7); diese Opfertiere müssen fehllos sein[2]. Der tägliche und sabbatliche Gottesdienst mit Opfer, Räucherung und Auslegung der Schaubrote wird beschrieben[3]. Die Opfer sind Brandopfer, Heilsopfer, Sündopfer (Lev 1 3—7 19 6); im grossen Gelübde (Num 6 1—20) sind die drei Arten vereint. Täglich wird für die Priester ein aus Mehl und Oel gekneteter Teig, die Hälfte morgens, die Hälfte abends geopfert (Lev 6 13 14). Wer opfern will, bedarf nach de sacrificantibus 1 einer siebentägigen Reinigung, ehe er die heiligen Vorhöfe betritt; am dritten und siebenten Tag muss er besprengt und gebadet werden: Philo fordert mehr, als Num 19 17—19 gemeint ist, doch vgl. Joh 11 55. Im übrigen redet Philo nochmals von der täglichen Räucherung (Ex 30 7), vom ewigen Feuer des Altars Lev 6 2), vom Salz bei jedem Opfer und von dem Verbot Sauerteig oder Honig zu opfern (Lev 2 13), vom Brennen des heiligen Leuchters während der Nacht (Lev 24 2), von der Austilgung der falschen Propheten (Dt 13 1—6), der Zauberer (Dt 18 10 11), der Verschnittenen und Bastarde (Dt 23 2 3) aus der Gemeinde. Auch dass der Lohn einer Dirne nicht in den Tempel kommen

[1] Lev 7 30—34 10 14—15. Philo ist ungenau: Brandopfer wurden ganz verbrannt, Sünd- und Schuldopfer meist ganz den Priestern gegeben.

[2] Lev 1 3 3 1 4 3 22 20—24 u. a.

[3] Ex 29 38—46 Lev 24 5—9 Num 28 1—10.

darf, wird hier nochmals in besonderem Abschnitt (de mercede meretricis Dt 23 18) besprochen.

c) Im zweiten Buch über die Einzelgesetzgebung behandelt Philo Gebot III, IV, V. Zum dritten Gebot (de spec. leg. 2 1—9) über die Heiligung des Gottesnamens wird der Schwur bei der Furcht des Vaters nach Gen 31 54 empfohlen; das Gelübde der Jungfrau und Ehefrau ist nur bei des Vaters oder Gatten Zustimmung gültig, Witwen wird der Schwur widerraten (vgl. Num 30 4—10). Die Bestimmungen über Gelübde werden nach Lev 27 und Num 30 angegeben. Beim vierten Gebot über den Sabbat behandelt Philo die Festgesetzgebung (de septenario und de festo cophini). Am Sabbat darf man kein Feuer anzünden (Ex 35 2); im siebenten Jahr tritt Schuldenerlass ein, wird der israelitische Sklave frei, muss das Land vom Ackerbau ruhen, und alle Gärten, Pflanzungen und Weinberge stehen dann dem Armen offen (Dt 15 1 12 Lev 25 4—6); im Halljahr fällt der Grundbesitz an den ersten Eigentümer zurück. Aber Häuser in einer Stadt bleiben im festen Besitz der Käufer, wenn sie nicht binnen Jahresfrist gelöst sind; nur die Häuser der Leviten können jederzeit eingelöst werden und fallen im Halljahr sicher an die Leviten zurück; auch im Halljahr wird der israelitische Sklave frei (Lev 25 39—55). Die Feier von Neumond, Passah mit Mazzot und Garbenfest, Pfingsten, Posaunenfest, Versöhnungstag, Laubhütten und schliesslich die Darbringung des Hebopfers (das Korbfest, de festo cophini) werden kurz beschrieben und gedeutet. Zum fünften Gebot (de parentibus colendis) rechnet Philo das Recht der Eltern, das Kind zu töten, das aber nur beiden gemeinsam, nicht Vater oder Mutter allein zusteht (Dt 21 18—21). Die Eltern sollen nächst Gott geehrt werden (Dt 5 16); alten Leuten soll man überhaupt Ehre erweisen (Lev 19 32); Vater und Mutter aber soll man fürchten (Lev 19 3). Wer den Vater schlägt, soll gesteinigt, wer die Eltern schmäht, getötet werden (Ex 21 15 17). Nachdem er so zum fünften Gebot die Strafe der Uebertretung genannt hat, holt er das auch zum vierten und dritten Gebote nach: der Mann, der am Sabbat Holz gesammelt hat, wird gesteinigt (Ex 15 32—36); auch der wird getötet, der in unrechter Sache Gott zum Zeugen anruft (Dt 19 16—21) oder gar fremde Götter nennt (Ex 23 13).

d) Die fünf Gebote der zweiten Tafel werden in fünf besonderen Abschnitten behandelt, denen ein gemeinsames Vor-

wort vorausgeschickt ist (de spec. leg. 3 1). Doch scheint die Bearbeitung der Gebote VI und VII und wieder die von VIII, IX, X gesondert veröffentlicht worden zu sein (de spec. leg. 4 1). Nur die Behandlung von Gebot IX und X ist so verknüpft, dass am Schluss der ersten Arbeit auf die zweite verwiesen ist (de iudice 5). — Beim sechsten Gebot (Verbot des Ehebruchs de spec. leg. 3 2—14) wird nicht bloss die eigentliche Ehegesetzgebung, sondern die gesamte das Geschlechtsleben regelnde Sittengesetzgebung behandelt. Zuerst werden die verbotenen Verwandtschaftsgrade besprochen[1], das Verbot der Mischehe mit Heiden[2], das Verbot, die geschiedene Frau zurückzuholen, wenn sie inzwischen einem zweiten Gatten gehört hat (Dt 24 1—4). Verboten ist der Verkehr mit der menstruierenden Frau, mit Knaben und Tieren (Lev 18 19 22 23) und gewerbsmässige Unzucht (Lev 19 29 Dt 23 17). Nun behandelt Philo die besonderen Bestimmungen über Ehebruch (Num 15 11—31), Verführung und Notzucht[3] und über Verleumdung der jungen Frau durch den Gatten (Dt 22 13—21). — Beim siebten Gebot, dem Verbot des Mordes (de spec. leg. 3 15—37), wird hervorgehoben, dass der Mörder kein Asylrecht geniesst (Ex 21 14 Num 35 16—21); Zauberer und Giftmischer sollen auf der Stelle getötet werden (Ex 22 18 Lev 20 27?); die Strafen des Totschlags (Ex 18 21) und des Tötens fremder Leibesfrucht (Ex 21 22), das Verbot der Kinderaussetzung[4], das Asylrecht bei fahrlässiger Tötung (Ex 21 13 Num 35 9—29) und die Beschränkung des Tötens von Sklaven (Ex 21 21 22) werden behandelt. Daran schliessen sich die Bestimmungen über Vieh, das einen Menschen tötet (Ex 21 18), über unbedeckte Gruben, in die einer fallen kann (Ex 21 33). Der Mörder soll gepfählt, aber noch am selben Tag abgenommen und begraben werden (Dt 21 22 23). Jeder soll nur für die eigene Sünde büssen (Dt 24 16). Hieran schliesst Philo die Strafbestimmungen für das Weib, das sich schamlos vergreift (Dt 25 11 12), und den Herrn, der dem Sklaven Auge oder Zahn ausstösst (Ex 21 26 27). Aus der Fürsorge für das Leben leitet Philo es auch her, dass die Berührung des Toten verunreinigt (Num 19 11—22). — Das achte Gebot verbietet den Diebstahl (de spec. leg. 4 1—7). Philo

[1] Lev 18 6—18 20 11 12 14 17 19—21.
[2] Gen 24 3 28 1—26 34 35 34 8—17 Num 25 1—8.
[3] Dt 22 25—29 vgl. Ex 22 15 16. [4] Lev 20 2 18 21 Dt 18 10.

bespricht die Strafen des Diebes (Ex 22 2 3), des Einbrechers (Ex 22 1 2), des Diebstahls an Rind oder Schaf (Ex 21 37), des Menschenraubs (Ex 21 16), des Schadens durch fremdes Vieh (Ex 22 4), endlich die Bestimmungen über anvertrautes Gut (Ex 22 6—14). Das ganze Kapitel behandelt also den Gesetzesabschnitt Ex 21 16 37—22 14. — Ueber das neunte Gebot gegen falsches Zeugnis spricht Philo de spec. leg. 4 8 und de iudice. Dahin rechnet er das Verbot dem Unrechten zuzustimmen (Ex 23 1—3), auf das Zeugnis eines Einzigen hin zu entscheiden [1], leerem Gerüchte zu folgen (Ex 23 1), als Richter Geschenke zu nehmen (Ex 23 8), nach dem Ansehen der Person zu fragen (Lev 19 15) oder auch des Armen sich im Gerichte zu erbarmen (Lev 19 15 Ex 23 3). Von der allgemeinen Pflicht der Wahrhaftigkeit redet Philo hier also nicht. — Bei dem zehnten gegen die böse Lust gerichteten Gebot (de concupiscentia) werden die Bestimmungen vorgeführt, die Enthaltsamkeit lehren sollen, einmal die über Abgaben vom eigenen Besitz (Num 18) und dann die über die unreinen Tiere (Lev 11 Dt 14 4—21); dabei kommt auch das Verbot, gefallene oder zerrissene Tiere zu verzehren (Lev 17 15), zur Sprache, mit der Anweisung, solches Fleisch den Hunden vorzuwerfen (Ex 22 30). Es darf nicht jeder tun, was ihm wohlgefällt (Dt 12 8).

e) In vier besonderen Traktaten behandelt Philo noch die Grundtugenden Gerechtigkeit, Mut, Menschenliebe und Busse. Im Traktat de iustitia handelt er zuerst von der Geltung des Gesetzes: die Gesetzesriemen mahnen daran (Dt 6 6—8); man darf nichts hinzufügen und nichts wegnehmen vom Gesetz (Dt 4 2), wie man die Grenze des Nachbars nicht verrücken darf (Dt 19 14); auch der König, der aus dem eigenen Volke gewählt sein soll, muss immer eine Gesetzesabschrift zur Hand haben (Dt 17 15 18—26), er darf nicht mit Trug im Volk umgehen (Lev 19 16). — Um der Gerechtigkeit willen wird rechtes Mass, Gewicht und Wage gefordert (Lev 29 36); jeden Abend erhält der Taglöhner seinen Lohn (Dt 24 15); einem Tauben darf man nicht fluchen, einem Blinden kein Hindernis in den Weg legen (Lev 19 14). Bei Tieren, im Garten und im Gewebe soll man Gleiches zu Gleichem gesellen (Dt 22 9—11). Forderungen der Gerechtigkeit sind auch die Kriegsregeln Dt 20. Im Traktat

[1] Num 35 30 Dt 17 6 19 15.

de fortitudine werden nur das Verbot, die Kleider des andern Geschlechtes zu tragen (Dt 22 5), und nochmals die Kriegsregeln Dt 20 besprochen. Der Traktat de humanitate hebt hervor das Verbot vom Volksgenossen Zins zu nehmen (Dt 23 20), das Gebot den Taglöhner am Tag selbst zu bezahlen (Lev 18 13). Das Pfand darf dem Schuldner nicht gewaltsam genommen werden (Dt 24 10); dem Armen bleibt bei jeder Ernte sein Anteil (Dt 24 19 20); die Leviten erhalten den Zehnten (Lev 37 30—33). Menschenfreundlich sind die Bestimmungen über das 7. und 50. Jahr (Lev 25), das Gesetz von der Aufnahme der Aegypter (Dt 23 8), die Regeln über Behandlung des Feindes (Dt 20 10), der kriegsgefangenen Frau (Dt 21 10—14) und der Tiere des Feindes, die verirrt sind oder unter ihrer Last darniederliegen (Ex 23 4 5). Den Sklaven soll man im siebenten Jahr freilassen (Dt 15 12); das junge Tier darf erst geschlachtet werden, nachdem es sieben Tage gesäugt ist, und nicht gleichzeitig mit der Mutter (Lev 22 26—28). Dem Ochsen auf der Tenne soll man das Maul nicht verbinden (Dt 25 4). Auch im Feindesland soll man Fruchtbäume nicht fällen (Dt 20 19); der junge Baum soll erst im vierten Jahr abgeerntet werden (Lev 29 23—25). So handelt der, welcher weiss, dass Gott ihm die Kraft gibt (Dt 8 18) und dass alles hochfahrende Tun Gott zum Zorne reizt (Num 15 30). Der kurze Traktat de poenitentia lehrt nach Dt 30 11—14 mit Mund, Herz und Hand das Gesetz erfüllen, damit nach Dt 26 17 19 der Herr der Gott Israels und Israel das Volk des Herrn sei.

f) In den abschliessenden Traktaten de praemiis et poenis und de exsecrationibus kommen keine Einzelgesetze zur Besprechung; aber die auf Gottvertrauen gegründete, von Hoffnung und Freude getragene jüdische Weltanschauung wird eingehend dargelegt.

IV. Josephus hat in seine Altertümer bei Schilderung der Gesetzgebung am Sinai (3 90—286) und des Abschiedes des Mose (4 176—302) eine Darstellung des Gesetzes verflochten, die freilich weder so umfassend noch so hübsch geordnet ist, wie die des Philo. Aber auch Josephus hat sich bewusst die Aufgabe gestellt, das im Pentateuch zerstreute Material nach bestimmten Gesichtspunkten zu gliedern (4 197: νενεωτέρισται δ' ἡμῖν τὸ κατὰ γένος ἕκαστα τάξαι · σποράδην γὰρ ὑπ' ἐκείνου κατελείφθη γραφέντα).

a) Bei der Sinaigesetzgebung steht voraus der Inhalt, nicht der Wortlaut des Dekalogs; den Wortlaut darf man

nicht nachsprechen (3 91 92 = Ex 20). Daran schliesst sich nach Ex 25—27 die Aufrichtung und Einrichtung der Stiftshütte (3 93—150). Die Priestergesetzgebung beginnt mit Beschreibung der heiligen Gewänder (3 151—187); Aaron und sein Geschlecht erhält das Priestertum (3 188—192); die Tempelsteuer wird bestimmt (3 193—196); das heilige Salböl und Rauchwerk und sein täglicher Gebrauch wird beschrieben (3 197—199): dem allem liegt Ex 27—30 zu Grunde. Die Beschreibung der verschiedenen Opferarten nach Lev 1—5 26 folgt 3 224—236; Josephus erwähnt hier auch, dass das junge Tier nicht vor dem achten Tag und nicht gleichzeitig mit der Mutter geschlachtet werden darf (3 236 = Lev 22 26—28). Die öffentlichen Opfer am Werktag, Sabbat, Neumond und Festtagen werden nach dem Gesetz und der tatsächlichen Uebung beschrieben, ebenso die Ordnung der Schaubrote und des täglichen Priesteropfers (3 237—257). Dann bringt Josephus die Bestimmungen über Weihe und Dienst der Leviten (3 258). — Auf die Priestergesetze folgen die Reinheitsgesetze: zuerst die Speisegebote mit dem Unterschied reiner und unreiner Tiere; auch Blut, gefallene Tiere und Fett sind verboten (3 259 260). Aussätzige, mit Fluss behaftete Männer und Frauen, Trauernde sind unrein (3 261—264); ebenso die Wöchnerinnen 40 bzw. 80 Tage (3 269). — Die Ehegesetzgebung beginnt mit dem Gesetz wegen Ehebruchsverdachtes (3 270—273 = Num 5 11—31), nennt kurz die Bestimmungen gegen Ehebruch, über verbotene Verwandtschaftsgrade, Verkehr mit der menstruierenden Frau, mit Vieh und Knaben (3 274 275); die strenge Ordnung der Priesterehe entspricht den Regeln über die Fehllosigkeit des Priesters (3 276—279). — Erst für Palästina wichtig waren die Bestimmungen über das siebte und fünfzigste Jahr: im siebten ruht das Feld, im fünfzigsten tritt Schuldenerlass, Freilassung, Rückgabe des Grundbesitzes ein (3 280—286).

b) Bei der Erzählung von Moses Abschied gibt Josephus einen Ueberblick über die jüdische Gemeindeordnung (πολιτεία); dabei hebt er ausdrücklich hervor, dass er die allgemeinen Gesetze über das Zusammenleben (Moralgesetze) übergeht (4 196—198). Er beginnt mit der Ordnung des Gottesdienstes: Es gibt eine heilige Stadt, einen Tempel, einen Opferaltar, diesen aus unbehauenen Steinen und ohne Stufen (4 199—201). Der Gotteslästerer soll gesteinigt, gehängt und ehrlos begraben werden (4 202). Dreimal im Jahr sollen die Juden zum Fest in die hei-

lige Stadt kommen (4 203 204). Ein Zehnte, neben dem für Priester und Leviten Num 18 24—26 bestimmten, soll in Natur oder in Geld verwandelt beim Fest in der heiligen Stadt verbraucht werden (4 205 Dt 14 22—27). Dirnen- und Hundelohn (das versteht Josephus wörtlich) darf nicht zum Opfer verwendet werden (4 206 Dt 23 19). Fremde Götter darf man nicht schmähen, fremde Heiligtümer nicht plündern (4 207 Ex 22 28 LXX θεοὺς οὐ κακολογήσεις; Lev 24 15 16 LXX ὃς ἐὰν καταράσηται θεόν, ἁμαρτίαν λήμψεται, ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα κυρίου θανάτῳ θανατούσθω. Dt 7 25). Kleider aus Wolle und Flachs dürfen nur die Priester tragen 4 208. Alle sieben Jahre soll der Hohepriester an Laubhütten vor allem Volk das Gesetz vorlesen (4 209—211 Dt 31 9—13); aber jeder soll zweimal täglich morgens und vor Schlafengehen an Gottes Wohltaten beim Auszug aus Aegypten gedenken; am Haupt und Arm und an den Türpfosten soll man davon lesen (4 212 213). — Den zweiten Teil bildet die Ordnung der Rechtspflege. Jede Stadt hat sieben Richter mit zwei levitischen Gehilfen, schwierige Fragen entscheidet in der heiligen Stadt der Hohepriester mit dem „Propheten" und der Gerusia (4 214—218: Halacha nach Dt 16 18 17 8—13). Zeugen müssen es mindestens zwei sein, keine Frauen und Sklaven; ein falscher Zeuge erleidet die Strafe des fälschlich bezeugten Verbrechens [1]. Daran reiht Josephus die Bestimmung über einen unentdeckten Mord (4 220 bis 222 Dt 21 1—9). Ein König ist nicht nötig; jedenfalls soll er ein Volksgenosse sein und nichts ohne den Hohenpriester und die Männer der Gerusia tun, nicht viel Frauen, Gelder und Pferde haben [2]. Noch schliesst hier Josephus das Verbot der Grenzverrückung, die Bestimmung über junge Baumpflanzungen und das Gesetz, wonach Verschiedenartiges in Pflanzen- und Tierwelt getrennt bleiben soll, an (4 225—230). Dann geht er zur Ordnung der Mildtätigkeit über. Dem Armen bleibt ein Teil der Ernte; dem dreschenden Ochsen sogar darf man das Maul nicht verbinden; jeder darf zur Erntezeit Trauben brechen und Aehren raufen; nur darf er nichts mit nach Hause nehmen. Wer diese milden Bestimmungen übertritt, bekommt 39 Schläge mit dem Gemeinderiemen [3]. Zu den zwei bei der Priestergesetz-

[1] 4 219: Dt 17 6 19 15 18 19 — Num 30?

[2] 4 223 224, vgl. Dt 17 14—20.

[3] Τῷ δημοσίῳ σκύτει. — 4 231—239 = Dt 23 25 26 24 19—22 25 2—4.

gebung genannten Zehnten kommt jedes dritte Jahr noch der Armenzehnte. Josephus schliesst hieran die Formel der Zehntenabgabe[1].

Es folgt das Familienrecht (4 244—265). Verboten ist Ehebruch; der Freigeborene soll keine Sklavin heiraten (vgl. Ex 21 10), keine Dirne (vgl. Lev 19 29); das Verfahren bei Verleumdung der jungen Frau durch ihren Gatten wird beschrieben und die Strafe des Verleumders oder der schuldigen Frau festgestellt[2]. Der Sohn der Lieblingsfrau darf dem Aelteren nicht vorgezogen werden (Dt 21 15—17). Die Regeln über Verführung und Vergewaltigung (Dt 22 23—29), über Ehescheidung (Dt 24 1—4), über die Schwagerehe (Dt 25 5—10), über die Ehe mit einer Kriegsgefangenen (Dt 21 10—14) werden angeführt. Einen missratenen Sohn können die Eltern zur Steinigung führen[3]. Zuletzt behandelt Josephus das Recht auf Eigentum und Leben. Er beginnt mit den Vorschriften über Leihen und Pfandnehmen[4], Raub und Diebstahl[5]. Der israelitische Sklave soll im siebenten Jahr frei werden (Ex 21 1—4 Dt 15 12—18), im 50. Jahr mit Weib und Kind: Lev 25 39—43 heisst es „er soll zurückkehren zu seinem Geschlecht" (4 273). Gefundenes Gut soll man zurückgeben, ob Geld oder Vieh (4 274 = Dt 22 1—3). Einem gestürzten Tier soll man aufhelfen; dem Notleidenden oder Wehrlosen nicht schädlich oder hinderlich sein (4 275 276 = Dt 22 4 27 18 Lev 19 14). Bei Raufereien gilt das Vergeltungsrecht[6]. Gift soll kein Israelit bei Todesstrafe besitzen, wohl nach Dt 18 10 11 (4 279). Das strenge Vergeltungsrecht kann der Geschädigte mildern, indem er Geldbusse nimmt (4 280: Lev 24 21?). Besondere Gesetze regeln die Beschädigung durch stössige Tiere, offene Gruben und unvergitterte Dächer (4 281—284 = Ex 21 28—36). Die Regeln über anvertrautes Gut (Ex 22 6—14) werden geschickt mit dem Gebot, den Lohn des Taglöhners abends auszuzahlen, verbunden (Dt 24 14 15): 4 285—288. Auch darin zeigt sich das Recht auf Leben und Eigentum, dass keiner für fremde Schuld zu büssen hat (4 289: Dt 24 16). Weder Mensch noch Tier darf entmannt werden (4 290 291: Lev 22 25 Dt 23 1). Nur anhangs-

[1] 4 240—243 = Dt 14 25 26 1—15. [2] Dt 22 13—21 29 25 3 Lev 21 9.
[3] Dt 21 18—21; er soll, wie jeder Tote, begraben werden Dt 21 23.
[4] 4 266—270 = Ex 22 24 25 Lev 25 35—38 Dt 23 20 24 6 10—13.
[5] 4 271 272 = Ex 21 16 37 22 1—3 Dt 24 7.
[6] 4 277 278 = Ex 21 18 19 22—25.

weise bespricht Josephus die Kriegsregeln aus Dt 20 und verbindet damit, wie Philo, das Gebot, dass jeder die Kleidung seines Geschlechtes trage (Dt 22 5). — Im ganzen gibt Josephus in dieser Bearbeitung vieles, was Philo in seinem grossen Werk übergangen hat.

V. Die grosse Buchung der jüdischen Gesetzesüberlieferung in der Mischna fällt erst um 190 n. Chr. Hier genügt eine kurze Charakteristik. Das Werk zerfällt in sechs Teile mit 63 Traktaten und 524 Kapiteln. Voraus steht ein Traktat über die Gebete (Berachoth), in welchem die Zeit der pflichtmässigen Gebete, die Geltung eines gestörten Gebets, das Gebetverbot und die Gebetspflicht einzelner Personen, die Gebetsrichtung, die Gebetsgemeinschaft mit andern erörtert werden. Die sechs Teile der Mischna handeln 1. vom Ackerbau, 2. von den Festen, 3. von den Frauen, 4. vom bürgerlichen Recht, 5. vom Heiligen und 6. von der Reinheit.

a) Der Teil vom Ackerbau handelt zuerst von der Ecke im Getreidefeld, die um der Armen willen nicht abgeerntet wird (Peah). Am Schluss wird bestimmt, wer so arm ist, dass er hier ernten darf. Da heisst es 8 9: wer es nicht braucht und doch nimmt, der wird nicht eher aus dieser Welt gehen, als bis er die Hilfe anderer durch Almosen braucht; wer es braucht und nicht nimmt, wird trotz Alters nicht sterben, bis er andere ernähren kann. — Dann folgt der Traktat vom Gebrauch des vielleicht nicht Verzehnteten (Demai). Deshalb meidet der Fromme das Volk im Land (2 3). Doch mag man vielleicht nicht verzehntete Früchte an Arme oder durchziehende Soldaten geben (3 1). Der Traktat Kilajim behandelt das Ungleichartige, das nicht vereinigt werden darf. Aber zum Kissen, das man nicht mit blossem Leib berührt, darf man Wolle und Flachs mengen. Nur anziehen darf man nicht Ungleichartiges, auch nicht um dem Zoll zu entgehen (9 2). Der Schuldenerlass im siebten Jahr (Traktat Schebiith) wird nach Kräften eingeschränkt; am Schluss heisst es: schön ist es, wenn einer auch sonst im Erlassjahr seine Schulden bezahlt (10). Im Traktat von den Hebopfern (Terumoth) wird bestimmt, dass man dem dreschenden Ochsen einen Futterkorb umhängt, damit er nicht vom Heiligen fresse (9 3). Der Traktat über den Zehnten (Ma'aseroth) erklärt am Weg gefundene Feigen für jedermann erlaubt und zehntfrei (3 4). Vom zweiten Zehnten (Maaser scheni)

mag man essen, trinken, sich salben (1 7). Die Teigabgabe (Challa) gibt man auch vom Hundekuchen, wenn ihn ein Hirt essen könnte (1 8). Früchte junger Bäume (Orlah — Vorhaut der Bäume), die der Israelit nicht brechen darf, isst er im Heidenland, wenn er den Heiden sie nicht brechen sah (3 9). Der Traktat von den Erstlingen (Bikkurim) schildert deren Darbringung. Man zweifelte schon, ob sie aus Peräa gebracht werden müssten, weil das nicht das Land sei, da Milch und Honig fliesst (1 10).

b) Der zweite Teil der Mischna handelt von den Festen. Am Sabbat (Schabbath) sind 39 Arbeiten verboten (7 2); doch darf man beim Ankleiden und Viehanbinden Knoten knüpfen (15 2); man darf die Beschneidung vollziehen (18 3 19 1—5), die Toten warten (auch mit Waschen und Salben 23 4 5). Ueber Sabbaterleichterungen handelt der ganze Traktat Erubin. Nach ihm gilt keine Sabbatsatzung der Rabbinen wider die heilige Schrift (10 3). Die Traktate vom Passah (Pesachim), von der Tempelsteuer (Schekalim), vom Versöhnungstag (Joma), von Laubhütten (Sukka) wurden § 20 S. 170—177 reichlich verwertet. In der Besprechung des Feiertags (Jom tob) wird namentlich Unterschied und Gleichheit im Verhältnis zur Sabbatruhe erörtert. Der Satz 5 2: „Was die Weisen am Sabbat verboten haben, ist auch am Feiertag verboten" wird nur mit Einschränkung zur Geltung gebracht. In der Abhandlung über Neujahr (Rosch haschana) heisst es 1 4, dass man um jedes Neumondes willen den Sabbat entheiligen darf. Mit Fasten (Taanith) erbittet man Regen in dürrer Zeit (1 1—7); man fastet Montags und Donnerstags, aber nur in bestimmten Fällen den ganzen Tag (2 9 10). Das Buch Esther (Megilla) braucht man nicht zu verstehen, wenn es vorgelesen wird; man kann es im Schlummer anhören (2 1 2). Der Traktat enthält c. 4 eine ausführliche Gottesdienstordnung. Am Zwischenfeiertag (Moed katon) heiratet man nicht (1 7); man verspart keine Arbeit auf diese Tage (1 10). Gegen die Apokalyptik wendet sich der Traktat über die Festfeier (Chagiga): besser nie geboren als wer betrachtet, was über, unter, vor und nach der Welt ist (2 1).

c) Der Abschnitt der Mischna über die Frauen beginnt mit einem Traktat über die Schwagerehe (Jebamoth): nach Schammai soll jeder Mann zwei Söhne, nach Hillel Sohn und Tochter zeugen (6 6). Wie Mt 19 12 werden 8 4 6 (auch Sabim 2 1) Eunuchen der Geburt (סָרִיס חַמָּה) und Eunuchen durch Menschen

(סְרִיס אָדָם) unterschieden. Der Eunuch der Geburt kann genesen. Im Traktat über den Ehevertrag (Kethuboth) wird Kauf und Heimführung der Frau, die Arbeitspflicht der Frau, die Unterhaltspflicht des Mannes, das Recht der Frau auf Scheidung in bestimmten Fällen, festgelegt. — Nicht in diesen Zusammenhang passen die hier eingeschobenen Traktate über Gelübde und Nasiräat. Will jemand, dass seine Gelübde, die er sprechen wird, keine Gültigkeit haben, so braucht er das nach Nedarim 3 1 nur am Neujahrstag feierlich zu erklären; Mördern, Räubern und Zöllnern darf man unter Gelübde die Unwahrheit sagen (3 4). Das Nasiräat kann auch für andere bezahlt werden (2 5 6 = Act 21 24). Die Abhandlung über Verdacht des Ehebruchs (Sotah) enthält mancherlei andere Stoffe. Z. B. 3 7: ein Priester verliert sein Priesterrecht niemals ganz. Der Scheidebrief (Gittin) kann in vielen Fällen von der Frau als ihr Recht verlangt werden (6 1—4 7 5 6). Im Traktat über die Verlobung (Kiddu-schim) ist noch Polygamie als bestehendes Recht vorausgesetzt (2 7).

d) Den Abschnitt über das bürgerliche Recht eröffnen die drei „Tore" (Baba kama, baba mezia und baba bathra). Beispiele daraus: Stösst der Ochse eines Israeliten den eines Heiden, so ist der Jude vom Ersatz frei; im umgekehrten Fall muss der Heide den Schaden ganz ersetzen (b. k. 4 3). — Man zieht keine Hühner zu Jerusalem (b. k. 7 7, vgl. Mk 14 30 68 72). Ueber Behandlung gefundener Gegenstände handelt b. m. 2 2—8. Wer mit Händen, Füssen oder Schultern arbeitet, darf wie der dreschende Ochse essen von dem, woran er arbeitet (b. m. 7 3). Wer weise werden will, der studiere die Rechte, die Geld und Vermögen betreffen, da im Gesetz kein schärferes Eck ist (b. b. 10 8). — Nach dem Traktat Sanhedrin müssen Halssachen bei Tag angefangen und beendigt werden (4 1, vgl. Mk 14 64 15 1). Ein Verurteilter darf nicht in der Grabstätte seiner Väter beigesetzt werden (6 5). Wer den Sabbat entheiligt, wird gesteinigt (7 8). Der Traktat über die Schläge (Makkoth) kann die Zahl 39 nicht sicher erklären (3 10 11). Hinsichtlich der Eidschwüre (Schebuoth) wird 3 4 4 5 13 gezeigt, wann man sie nicht zu halten brauche. In einer Sammlung von Entscheidungen (Edujoth) hören wir u. a., dass Schammai das Buch Kohelet vom Kanon ausschloss (5 3). Was fremden Gottesdienst (Aboda sara) anlangt, so gilt Götzenopferfleisch nur vor der Darbringung für den Juden erlaubt (2 3). — Der hier eingeschobene Traktat Pirke

Abot enthält Sittensprüche älterer Schriftgelehrten; s. S. 195—200. — In der Besprechung ungewollter Verfehlungen (Horajoth) heisst es, dass ein Wissender ein verkehrtes Gebot des Synedriums nicht befolgen dürfe (1 1).

e) Der Abschnitt über das Heilige beginnt mit einem Traktat über Schlachtopfer (Sebachim), in welchem ein achtungswerter Versuch einer Geschichte des israelitischen Gottesdienstes 14 4—10 gemacht wird. Die Behandlung der Speiseopfer (Menachoth) enthält 13 11 den Satz: Süsser Geruch ist Opfer von Vieh, Vögeln, Speiseopfern; ob viel ob wenig, gilt gleich, wenn nur das Herz gen Himmel gerichtet ist. Im Traktat vom Schlachten (Chollin) werden Fische und Heuschrecken dem erlaubt, der Fleisch zu essen verwünscht hat (8 1). Bei Besprechung der Darbringung der Erstgeburten (Bechoroth) wird auch bestimmt, wer durch körperlichen Fehler nicht zum Priester taugt (4 7). Im Traktat von der Lösung des Geweihten (Arachin) wird wieder die Bezahlung des Gelübdes durch andere erlaubt (1 1 = Nasir 2 5 6). Ein Tausch (Temurah) kann z. B. eintreten, wenn man vor der Geburt des Tiers durch ein Gelübde die Erstgeburt zum Brandopfer bestimmt hat (5 1). Die Strafe der Ausrottung (Kerithut) steht auf 36 Uebertretungen (1 1). Die Traktate über Vergreifung am Heiligen (Me'ila) und über das Taubenopfer (Kinnim) enthalten wenig Bemerkenswertes; der Traktat über das tägliche Opfer (Tamid) kam § 20, der über die Masse des Tempels (Middoth) § 18 zur Besprechung.

f) Der letzte Teil der Mischna umfasst die Reinheitsgebote. Die Geräte (Kelim) sind Träger der Unreinheit. Beispiel 8 4: „Steht ein Topf in tönernem Ofen, und es ist ein Wurm im Ofen, so bleibt der Topf rein: kein tönernes Geräte macht ein Gefäss unrein. Aber die kleinste Feuchtigkeit in diesem Topf wird durch den unreinen Ofen unrein. So sagt hier der Topf zu der Feuchtigkeit: was dich verunreinigt, macht mich nicht unrein; aber du verunreinigst mich.“ Weiter sind die Wohnungen (Oholoth), z. B. die Wohnungen der Fremden im Land Israel, Stätten der Unreinheit (vgl. Lk 7 6 Joh 18 28 Act 10 28). Im Traktat über den Aussatz (Negaim) findet sich 2 1 ein Ausspruch über die zwischen Schwarz und Weiss in der Mitte stehende Körperfarbe der Israeliten. Eine rote Kuh, deren Asche in das Sprengwasser gestreut wird, ist nach Para 3 5

nur siebenmal von Mose ab bis zur Aufhebung des Opferdienstes geschlachtet worden. In dem besonderen Traktat über Reinheit (Tohoroth) heisst es, dass der Eintritt einer Laienfrau in ein pharisäisches Haus dieses nicht verunreinigt, wenn sie ohne Erlaubnis eintrat (8 5, vgl. Lk 7 36—50). Nicht viel Bemerkenswertes enthält der Traktat über die Bäder (Mikvaoth); aus dem über die Unreinheit der Frau (Niddah) sei hervorgehoben, dass Mädchen mit vollendetem zwölften, Knaben mit vollendetem dreizehnten Jahr ein Gelübde ablegen können (5 6). Die Abhandlungen über das, was man für rein erklärt (Makschirin), über unreinen Fluss (Sabim), über eintägige Unreinheit (Tebul jom) und über Stiele und Schalen, durch welche die Frucht unrein wird (Ukzin), haben wenig besonderes Interesse. In dem Traktat über das Händewaschen (Jadajim) wird das Mass des zur rituellen Reinigung der Hände nötigen Wassers für zwei, vier, hundert Personen bestimmt (1 1); die Hände werden verunreinigt und gereinigt bis zum Knöchel (2 3). Desgleichen wird das Mass des Gefässes für eine Fusswaschung bestimmt (4 1). Daneben erfährt man, dass noch zur Zeit des Akiba (um 130 n. Chr.) über die Aufnahme des Hohenliedes in den Kanon Zweifel bestanden (3 5).

§ 33. Die guten Werke.

Hamburger, R.-Enc. Artikel über Almosen, Fasten, Wohltätigkeit u. dgl., Bousset, Relig. d. Judentums 1903, S. 366—374, H. Holtzmann, Lehrb. der neutest. Theologie I 55, 56, 62—68.

I. Kein Volk der Erde hat sich wohl mit Einprägung und Einübung eines das Leben bis ins kleinste umfassenden Gottesgesetzes solche Mühe gegeben wie die Juden. Die Religion beherrschte alles Tun und Lassen, das Grösste wie das Kleinste. Die Leute, welche Minze, Dill und Kümmel verzehnten, am Sabbat genau ihre Schritte bemessen, die an keinen Tisch sitzen, ohne zuvor aus religiöser Scheu die Hände gewaschen zu haben, sind überall zur Aufmerksamkeit auf die geringsten Vorkommnisse geschult. Sie werden durch ängstliche Treue im Kleinen und Kleinsten zu strenger Gewissenhaftigkeit erzogen. Josephus preist es als den grossen Vorzug des Judentums, dass hier immer Uebung und Lehre miteinander verbunden sind (contr. Apion 2 171—178). Die Gewissenhaftigkeit der Gesetzeserfüllung hat die grossen Charaktere des neutestamentlichen Judentums

geschaffen, einen Schammai, einen Täufer Johannes, einen Gamaliel, einen Paulus. Der vielleicht auf Gamaliel zurückgehende Satz: „wenig Sauerteig durchsäuert den ganzen Teig“ [1] ist eine das strenge Judentum kennzeichnende Warnung. Aber auch Jesus überwindet die an ihn herantretende Versuchung mit drei Gesetzesworten [2]. Das Judentum sah in der Sünde eine Schande; denn Gesetzlichkeit und nationale Sitte fielen zusammen; Philo und Josephus reden sehr oft von jüdischer Sitte, wo sie eben das Gesetz meinen (z. B. Philo, leg. ad Gaium 31, Jos. antt. 20 38). Der Jude verachtet Heiden und Sünder, wie er sein eigenes Volk hochhält (Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί Gal 2 15); er verachtet auch Zöllner und Sünder (Lk 7 34). Dabei zweifelte die grosse Menge durchaus nicht daran, dass das Gesetz wirklich erfüllt werden könne. Henoch und Noah waren durchaus gerecht (Jubil 10 17). Abraham hat das Gesetz vollkommen erfüllt, obgleich er es nicht geschrieben besass (Sir 44 20 Jubil 23 10, Kidduschim 4 14), überhaupt die Patriarchen [3]. David hat nach Josephus (antt. 7 153 391) in seinem ganzen Leben nur einmal, wegen des Weibes des Uria, gesündigt. Jeremia war nach Bar. syr. 9 1 sündenrein. Der Verfasser des vierten Makkabäerbuchs nennt den Märtyrer Eleasar fehllos (5 37) und allheilig (7 4). Das vierte Buch Esra, das von der Einwurzelung des bösen Triebes in Adam und seinen Kindern weiss [4], erklärt doch, dass man einzelne mit Namen nennen kann, die Gottes Gebote gehalten haben, und dass der böse Keim vorhanden ist doch nur in fast allen, die erschaffen sind [5]. In Apk Bar. syr. (85 1 2) heisst es, dass die heiligen und gerechten Propheten für Israel Fürbitte einlegen durften, da sie auf ihre Werke vertrauen konnten. Die strenge Anschauung von der Sündhaftigkeit aller Menschen hat das Judentum durchaus nicht. Ein Bewusstsein vielfacher Uebertretungen des Gesetzes ist ja vorhanden: Die zur Zeit Esras noch nicht eingebürgerte Feier des Versöhnungstages (vgl. Neh 9 1) ist jetzt zum heiligsten Feste des Judentums geworden, welches mindestens das Laubhüttenfest weit überstrahlt (vgl. die Zeitbestimmung Act 27 9; s. S. 175, 176). Jedes Unglück betrachtete man nach dem Schema des Chronisten als

[1] Orla 2 12 I Kor 5 6 8 Gal 5 9. [2] Mt 4 1–11 Dt 6 13 16 8 3.

[3] Gebet des Manasse 8 Apk. Bar. syr. 57 2 Jubil 35 5 36 6, s. auch Test. Benj. 10. Ueber Philo s. S. 307, 324.

[4] 3 21 22 26 4 4 7 48 8 53. [5] 3 36 7 48, anders freilich 8 35.

Strafe für eine Sünde (Lk 13 1—5 Joh 9 2, vgl. II Chron 6 24—27). Die Predigt von der Notwendigkeit einer Besserung angesichts des Gerichtes fand grossen Anklang bei den Volksmassen[1]. Aber dass das Gesetz nicht als das heilige, den Menschen allgewaltig zwingende Ideal aufgefasst wurde, zeigt sich am deutlichsten darin, dass man mit bestem Gewissen die unangenehmen Gebote zu umgehen suchte. Hillel erfindet den Prosbol, damit die Schuld nicht im siebten Jahre erlassen werden muss (s. S. 197 f.), Jesus bekämpft es, dass man die Pflicht der Wahrhaftigkeit beim Eidschwur dadurch umgeht, dass man statt bei Gott bei scheinbar Geringerem schwört (Mt 5 23—27 23 16—22). Aber die Mischna empfiehlt, was die Pharisäer schon zur Zeit Jesu taten[2]. Am Sabbat sollte man nichts vom einen zum andern Ort tragen; aber die Mischna erlaubt Esswaren vom Innern des Hauses aus auf die Türschwelle zu setzen und hernach von da hinauszunehmen, da die Schwelle ebenso zum Hause wie zur Strasse gehöre (Schabbat 10 2); und man darf auch am Sabbat auf der umgekehrten Hand, mit den Füssen, mit dem Mund, im Ellbogen, im Haar, im verkehrt getragenen Gürtel und irgendwie in den Kleidern etwas wegtragen: nur darf das nicht in der gewohnten, alltäglichen Weise geschehen (Schabbat 10 3). Der ganze Traktat Erubin ist nichts anderes als die gesetzliche Regelung der Umgehung des Sabbatgebotes. Bei der Gesetzeserfüllung kam es also in der Regel nicht auf die allgemeinen Grundsätze an, aus denen die einzelnen Gebote hervorgingen, sondern auf den Wortlaut des Gebotes. Dementsprechend wurde auch die Frömmigkeit nicht nach den dauernden Charaktereigenschaften des Menschen bemessen, sondern nach seinen einzelnen Leistungen. Und da das Gesetz als solches für alle gleich war und damit auch eine grosse Gleichartigkeit des Lebens der einzelnen herbeiführte (Jos. contr. Apion 2 179—181), so musste besondere Frömmigkeit sich über das Gesetz hinausgehende Leistungen auferlegen. Diese besonderen Leistungen waren entweder Ehrfurchtsbezeigungen gegen Gott, also Gelübde, Weihgeschenke und vor allem Gebete, oder Werke besonderer Entsagung, also geschlechtliche Enthaltsamkeit, Verzicht auf Besitz und vor allem Verzicht auf die gewohnte Nahrung, Fasten; endlich konnte man

[1] Mk 11 32 Lk 3 7 12 14 15 7 24—30.
[2] Schebuoth 3 4 4 13 Nedarim 3 1 4 4 4 7 8.

sich besondere Leistungen für seine Mitmenschen auferlegen; hier kommen die verschiedenen Formen der Wohltätigkeit in Betracht.

II. Ueber Gelübde enthält das Gesetz bestimmte Vorschriften, so dass diese freiwillige Handlung, ähnlich wie der Opferdienst, durch das Gesetz überall gleichförmig sein sollte (Num 6 1—20). Aber da diese Gelübdeordnung nur für solche durchzuführen war, die in oder bei Jerusalem lebten — es mussten am Schluss der Weihezeit Opfer dargebracht und das eigene Haupthaar in die Flamme des Altars geworfen werden —, so bedurften die zahlreichen Juden der Diaspora besonderer Gelübdeformen. Darüber gibt es nur wenige Nachrichten. Nach Act 18 18 hat Aquila vor seiner Uebersiedlung von Korinth nach Ephesus um eines Gelübdes willen sein Haar abscheren lassen. Das wird wohl so zu erklären sein, dass er im Heidenland alle die Bestimmungen des Nasiräats durchgeführt hat, die hier ohne Verstoss gegen das Gesetz durchgeführt werden konnten. Auch die Mischna erlaubt noch das Abschneiden des Haares in Jerusalem ausserhalb des Tempels; wenn sie das Abscheren im Heidenland verbietet, so beweist das nur, dass die Juden der Diaspora zu solchem Brauch geneigt waren. Die Königin Helena von Adiabene lebte in ihrer Heimat sieben Jahre als Nasiräerin; das tat sie doch wohl nach Anweisung ihrer jüdischen Lehrer; wenn die Frommen Jerusalems ihr dann die Ungültigkeit ihres im Heidenlande vollzogenen Gelübdes klar machten und sie zur wiederholten Durchführung desselben veranlassten, so zeigt das nur, dass die Juden der Diaspora und die palästinensischen Juden in diesen wie in vielen andern Punkten der Gesetzeserfüllung verschiedene Wege gingen[1]. Der Fall der Königin Helena beweist aber auch, dass die in der Mischna als Regel angegebene Zeit von 30 Tagen (Nasir 1 3) nicht bloss von solchen, die wie Simson lebenslang Nasir sein sollten (Nasir 1 2), überschritten wurde[2]; dabei war auch keineswegs immer die Reise nach Jerusalem als Abschluss ins Auge gefasst (Nasir 1 6): Helena hält das Gelübde, bis ihr Sohn glücklich aus dem Krieg zurückkommt, und Aquila reist nicht nach Jerusalem. Dagegen wird allerdings der Aufenthalt der Berenike in Jerusalem beim Ausbruch des grossen Krieges mit einem Gelübde begründet, das sie da-

[1] Nasir 3 6 6 8 7 3. [2] Gelübde von 100 Tagen: Nasir 2 10 3 4.

mals übernommen hatte (Jos. bell. Jud. 2 313): aber Berenike lebte in Palästina und hatte einen Palast in Jerusalem. Uebrigens sagt auch Josephus an dieser Stelle, dass 30 Tage die gewöhnliche Zeit eines Nasiräates waren. Wie hart es unter Umständen empfunden wurde, wenn der Nasiräer am Schluss der Weihezeit seine Opfer nicht darbringen konnte, zeigt das erste Makkabäerbuch (3 49). Das Nasiräat galt im ganzen als eine harte Zeit der Entsagung. Josephus erklärt bell. Jud. 2 313, dass man es in Krankheit und andern Notlagen übernehme; in der Mischna wird es einige Male als eine Art Verwünschung ausgesprochen: ich will Nasiräer sein, wenn ich das nicht erreiche (die verschlossene Tür nicht öffne, die am Boden liegende Kuh nicht auf die Beine bringe Nasir 2 2). Auch wenn einer das Nasiräat für den Fall gelobt, dass er einen Sohn bekommt (Nasir 2 7—10), so ist die Erfüllung des Gelübdes als eine zum Dank für die Wohltat übernommene Verzichtleistung gemeint. — Sehr nahe mit dem Nasiräat verwandt und oft damit verwechselt (Nasir 2 1—4) ist die Weihe einer Sache oder auch eines Menschen an Gott, womit beides der gewöhnlichen Verwendung entzogen wird. Tatsächlich wurden unendlich viele Weihgeschenke nach Jerusalem geschickt und gebracht (Jos. antt. 18 312). Aber noch viel häufiger sagte der Jude, dass er das dem Tempel zum Geschenk mache, was er etwa von einer Sache gebrauche; das hatte den Sinn, dass er die Sache gewiss nicht gebrauchen wolle. Beispiele gibt die Mischna reichlich, z. B. Nedarim 1 4 קָרְבָּן שֶׁאוֹכַל לָךְ, d. h. ein Opfer, was ich dir esse! = ich will dir gewiss nichts essen. Vgl. Mk 7 11: Korban, was du etwa von mir unterstützt wirst = ich will dich gewiss nicht unterstützen. Das Wort „Korban“ als Beteuerungsformel kannte schon Theophrast (ca. 300 v. Chr., Jos. contr. Apion 1 166 167); zur Zeit der Mischna wurde es gerne durch andere, ähnlich klingende Worte ersetzt, wie Konâm, Konâs, Konâch (Nedarim 1 2). Nun wurde die Formel auch übertragen auf den eigenen Mund, die eigene Hand, den eigenen Fuss, die man Gott zu weihen versprach, wenn sie eine nicht gewünschte Handlung vollzögen, vgl. קוֹנָם פִּי מְדַבֵּר עִמָּךְ „verwünscht mein Mund, wenn er mit dir redet“. In dieser Weise ist denn auch die neutestamentliche Formel ἑαυτὸν ἀναθεματίζειν Mk 14 71 Act 23 12 14 21 vielleicht zu verstehen. Von hier aus kann aber auch der Begriff ἀνάθεμα in seiner Anwendung auf andere erklärt werden (I Kor 12 3 16 22 Gal 1 8 9):

er bezeichnet dann eine Person, auf deren Verkehr man feierlich verzichtet hat (unser: „der ist für mich tot"). So will Paulus für den Messias tot sein, wenn sein Volk dadurch gerettet werden könnte (Rom 9 3). Die Mischna redet sehr ausführlich vom gegenseitigen Verhältnis solcher durch Gelübde voneinander geschiedener Menschen (Nedarim 3 6—5 6); dieses Verhältnis kann bis zu einem gewissen Grad freundlich gestaltet sein. So wäre in den Ausdruck ἀνάθεμα (Nedarim 3 11 קוֹנָם 5 4 חֵרֶם) nicht der Wunsch eingeschlossen, dass den damit Belegten irgendwelches Uebel von Gott treffe. Doch vgl. S. 182, 183.

III. Ein Kennzeichen jüdischer Frömmigkeit sind viele und lange Gebete. Zunächst besteht eine für jeden verbindliche Gebetssitte, die Josephus nicht ohne Grund für ein Stück der mosaischen Gesetzgebung hält, weil Dt 6 7 11 19 gesagt ist, dass man diese Worte sprechen soll, wenn man sich niederlegt und wieder aufsteht. Aber nach dem Deuteronomium bezieht sich die Vorschrift nur auf das Bekenntnis zu dem einen Gott Israels, den man von ganzem Herzen lieben soll, und auf die Segnungen der Gesetzestreue und den Fluch der Gesetzesübertretung. Dagegen bezieht Josephus (antt. 4 212) die Vorschrift auf eine Danksagung für die Wohltat der Befreiung Israels aus Aegypten; damit zeigt er, dass schon zu seiner Zeit wie noch heute in dem sog. Schmá nicht bloss die Abschnitte Dt 6 4—10 11 13—22 vorkamen, in denen befohlen wird, morgens und abends ein Bekenntnis abzulegen, sondern auch der Abschnitt Num 15 37—41, in dem bei Anordnung der blauweissen Quasten am Kleid zuletzt an die Befreiung aus Aegypten erinnert wird. Da nun Josephus gerade diesen Gedanken aus dem Bekenntnis heraushebt, so hat er zweifellos das Schmá in seinem heutigen Umfang von Kind auf gebetet und diesen Gebrauch als allgemein jüdisch vorgefunden. Die Sitte reicht also wohl sicher in vorchristliche Zeit zurück. Dass Jesus und seine erste Gemeinde sie festhielt, ist um Mk 12 29 30 willen wohl anzunehmen. Dann haben wir bei Morgen- und Abendgebeten Jesu sicher auch an das Schmá zu denken (Mk 1 35 6 46 14 32). — Nun war das aber nicht die einzige jüdische Gebetssitte. Nach Dan 6 11 hatte Daniel im Obergemach seines Hauses in der Richtung nach Jerusalem geöffnete Fenster, da kniet er täglich dreimal nieder und betet zu seinem Gott und dankt ihm. Im Buch Judith ist 11 17 12 5—9 13 10 von Morgen- und Abendgebet, d. h. vom Beten des Schmá, die Rede.

Wenn Judith dabei (nach 12 5–9) badet, so entspricht dies teilweise der allgemein jüdischen Sitte, die ein Händewaschen vor dem Gebet forderte (Aristeas 305), teils der besonderen Lage der unter lauter Heiden lebenden Jüdin. Aber das Gebet 9 2–14 spricht Judith, während im Tempel zu Jerusalem das abendliche Rauchopfer dargebracht wurde, mit dem das tägliche Opfer um Sonnenuntergang schloss[1]. Dass zur Zeit der Darbringung des Räucheropfers gebetet zu werden pflegte, ist Lk 1 10 in einer Weise gesagt, die zeigt, dass das von jeder Stunde der Räucherung, also morgens und abends, gilt[2]. Nun sind diese beiden Zeiten von den für das Schmá bestimmten doch wohl zu unterscheiden: denn das Schmá soll unmittelbar beim Erwachen und vor dem Einschlafen gebetet werden; wer aber dem Opfer im Tempel beiwohnt, kann diese Pflicht nicht erfüllen. Auch die Mischna erklärt, dass das Abendschmá bis zum Anbruch der Morgenröte, das Morgenschmá bis zur dritten Stunde gebetet werden darf. Davon unterscheidet sie ein Morgengebet, das bis Mittag oder aber nur bis zum Ende der vierten Stunde gesprochen werden darf; das Gebet des Abendopfers, das bis zum Eintritt der Dunkelheit gesprochen werden soll; und ein Nachtgebet, das keine bestimmte Zeit habe (Berachot 1 1 2 4 1). Sie unterscheidet also fünf tägliche Gebete; die beiden äusseren sind das Schmá, die drei mittleren sind zwar das spätere Achtzehnbittengebet, doch kennt die Mischna noch keine zwingende Ueberlieferung für dieses Gebet, weiss vielmehr, dass es auch von Autoritäten für unverbindlich erklärt wurde (Berachoth 4 2–4). In neutestamentlicher Zeit dürfte also für dieses dreimal am Tag zu sprechende Gebet eine feste Gebetsformel noch nicht vorhanden gewesen sein. Nur so erklärt es sich, dass die Jünger Jesu ihren Meister um eine Gebetsformel bitten mit dem Hinweis auf Johannes, der auch seinen Jüngern eine Gebetsformel gegeben habe (Lk 11 1). Eine Umgestaltung bestehender Ueberlieferung wird hier nicht angedeutet; vielmehr schafft Jesus ebenso seine Formel, wie etwa um dieselbe Zeit Johannes der Täufer und der Pharisäismus in dem heute noch gebrauchten Achtzehnbittengebet ihre Formel geschaffen haben. Nun wissen wir aus Didache 8 3, dass die ältesten Christen das Vaterunser dreimal des Tages (τρὶς τῆς ἡμέρας) beteten. Und Tertullian unter-

[1] Philo de victim. 3.

[2] Πᾶν τὸ πλῆθος ἦν τοῦ λαοῦ προσευχόμενον ἔξω τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματος.

scheidet ausdrücklich das dreimalige Beten des Vaterunsers, das er fordert (de orat. 10) und für das er die dritte, sechste und neunte Stunde um der Apostelgeschichte willen empfiehlt (de ieiun. 10), von den „gesetzlichen Gebeten, die man zweifellos bei Eintritt des Tages und der Nacht schuldig ist (de orat. 25). Die älteste Christenheit hat also mit den Juden wohl morgens und abends den Anfang des Schmá gebetet, soweit er durch Mk 12 29 30 auch ihr heilig war, dazwischen im Lauf des Tages drei Vaterunser, wie die Juden ihr Achtzehnbittengebet. Was die Apostelgeschichte anlangt, so nennt sie (3 1) die neunte Stunde im Tempel als Gebetsstunde. Um die neunte Stunde begann das tägliche Abendopfer (Jos. antt. 14 65). Dazu versammelte sich die Gemeinde. Mit Rücksicht auf das zur Zeit des Abendopfers gesprochene Gebet (Jdt 9 1 Berachoth 4) mag auch erzählt sein, dass dem Hauptmann Cornelius um die neunte Stunde eine Offenbarung zu teil wurde (Act 10 3). Wenn Petrus um die sechste Stunde zum Gebet auf die Plattform seines Hauses geht, so sieht man aus den näheren Umständen, dass es sich um ein Gebet vor dem Mittagsmahl handelt (Act 10 9 10). Nach der Mischna wenigstens wurde um diese Zeit kein Hauptgebet gesprochen. Endlich ist nach Act 2 15 das Pfingstwunder um die dritte Stunde morgens eingetreten; aber weder ist von einer Versammlung zum Gebet hier ausdrücklich die Rede, noch von einer Versammlung im Tempel, aus der man auf diese Absicht schliessen könnte[1]. — Neben diesen fünf täglichen Gebeten, die ja auch der Islam kennt (s. A. Müller, Islam I 195), sind aber noch die Tischgebete schon in neutestamentlicher Zeit regelmässige jüdische Sitte gewesen. Das wird Aristeas 158 als eine durch das Gesetz (Dt 6 11 12 8 10) geforderte Sache bezeichnet; aber das Gebet, das nach Aristeas 185 der Priester Elisa vor Tisch gesprochen haben soll und das lauten stürmischen Beifall der anwesenden Juden gefunden habe, hat mit den späteren jüdischen Tischgebeten nur das eine gemein, dass auch hier Gott als der Schöpfer bezeichnet wird. Die Mischna setzt nur einen kurzen, auf die Art der jedesmaligen Mahlzeit bezüglichen Spruch voraus, etwa: gepriesen seist du Herr unser Gott, „der du erschaffen hast die Frucht des Weinstocks", „der Erde", oder: „der du das Brot aus der Erde

[1] Act 2 2 ὁ οἶκος οὗ ἦσαν καθήμενοι; 2 6 γενομένης-τῆς φωνῆς-συνῆλθε τὸ πλῆθος.

wachsen lässest", oder: „durch dessen Wort alles geworden ist". Bei gemeinsamer Mahlzeit spricht einer auffordernd das Gebet vor, und die andern erwidern es (Berachoth 6 7). Ausdrücklich wird gesagt, dass man mit einem Heiden das gemeinsame Tischgebet nicht sprechen darf (Berachoth 7 1). Im N. T. wird das Tischgebet scheinbar immer nur von einem ohne Erwiderung der andern gesprochen[1]. — Ausser diesen, das ganze Leben der Juden umrahmenden Gebeten wurden Gebete noch in allen besonderen Lagen des Lebens gesprochen. Der nüchterne Siracide erwartet Heilung in Krankheit, auch wenn sie durch den Arzt vermittelt wird, wesentlich vom Gebet sowohl des Kranken als auch des Arztes (38 9—15). In solchen Fällen glaubte man auch aus dem raschen Fluss der Gebetsworte auf Erhörung schliessen zu dürfen, während ein Stocken im Gebet Böses bedeutete (Berachoth 5 5). Der junge Tobias betet mit seiner jungen Frau am Abend des Hochzeitstages um Segen für seine Ehe (8 4—7). Die spätere Schriftgelehrsamkeit befreite den jungen Ehemann von der Pflicht, am Abend des Hochzeitstages das Schmá zu beten; aber Gamaliel II. betete es (Berachoth 2 5). — Für den Inhalt der gelegentlich ausgesprochenen Bittgebete ist nun die jüdische Glaubensanschauung von Wichtigkeit, dass alles menschliche Schicksal sich nach dem Grundsatz der Vergeltung bestimme: wo also Unglück ist, da muss auch Sünde sein, ob man sie nun kennt oder nicht. So hatte namentlich Hesekiel gepredigt (18 1—32), und diese Anschauung beherrscht die ganze spätere Zeit[2]. So tragen die Gebete des Judentums vielfach ein seltsames Doppelgesicht. Neben Sündenbekenntnis und Bussgebet, die reichlich vertreten sind, steht das selbstbewusste Gebet des Frommen, der auf seine Vorzüge hinweist und dadurch Gott zur Gnade bestimmen will[3]. Aber oft begegnet auch der einfache Lobpreis Gottes oder die Bitte mit Berufung entweder auf die Verheissungen für das Volk und die Väter oder auch auf das Unrecht der Gegner[4]. Die Länge der Gebete bekämpft der Siracide

[1] Mk 6 41 8 6 7 14 22 23 Lk 24 30 Act 27 35.

[2] Vgl. Jdt 5 20 21 Lk 13 1—5 Joh 9 2.

[3] Vgl. Esra 9 6—15 Neh 1 5—11 9 6—38, Dan 9 4—19, III Makk 2 1—20, die Gebete Manasses, Asarjas usw. — Daneben vgl. die Gebete Nehemias, in denen er an seine guten Werke erinnert Neh 5 19 13 14 22 31, wie er auch Gott an das böse Tun der Feinde mahnt 6 14 13 29; das Gebet Eleasars IV Makk 6 27—29, Saras Tob 4 11—15, des Pharisäers Lk 18 11 12.

[4] I Makk 3 50—53 4 30—33 55 7 41 42 Tob 8 15—17 13 1—16 Jud 16 2—18 usw.

(7 14), wie nachher Jesus (Mt 6 7 Mk 12 40); noch in der Mischna finden sich ähnliche Worte (Berachoth 4 2—4). Aber den Sieg behielt das lange Gebet, das Schmá mit einer Reihe von Zusatzgebeten (Berachoth 1 4), das Achtzehnbittengebet, bei dem jede Bitte die Länge des ursprünglichen Vaterunsers hat; auch die Tischgebete wurden breit ausgestaltet. Am Fasttag wollte man das Gebet durch Verlängerung wirksamer machen (Taanith 2 2 3). Es ist bezeichnend, dass die Einfügung von Gebeten in vorhandene Schriftstücke ein beliebter Zweig literarischer Betätigung ward (Gebet des Asarja, Lobgesang der drei Israeliten im Feuerofen, Gebet des Manasse u. v. a.). — Vorbedingung des Gebetes ist rituelle Reinheit. Daher wäscht man vor dem Gebet die Hände; so ist es nach Aristeas 305 die Sitte aller Juden. Daher ist der jüdische Beteplatz in Philippi am Fluss (Act 16 13), in Halikarnass am Meer (κατὰ τὸ πάτριον ἔθος Jos. antt. 14 258); auch Tertullian redet von den orationes litorales der Juden (ad nat. 1 13, de ieiun. 16). Eine Steigerung dieser Reinigung war das Bad (Jdt 12 7—9); so ist auch die Taufe des Johannes eine gesteigerte Reinigung vor dem Gebet, vgl. Lk 3 21: Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου. Auch das Händewaschen vor Tisch war also nicht bloss um der rituellen Reinheit der Speisen willen, sondern schon wegen des Tischgebetes nötig (Mk 7 5 Berachoth 8 1 2). Die Pflicht ritueller Reinheit beim Gebet macht das Sprechen des Gebetes im Trauerhause unmöglich (Berachoth 3 1); deshalb durfte der Priester nur an den Leichen der nächsten Anverwandten, der Hohepriester an gar keiner Leiche sich verunreinigen (Lev 21 1—3 11); Tobits Festmahl wird trotz einer Waschung zum Trauermahl, da er einen Toten berührt hat (Tob 2 5). Eigentümlich ist auch die Unterordnung der Frau beim Gebet. Die Frau ist zum Schmá nicht verpflichtet; das ist offenbar älter als die Hinzufügung, dass sie zum Achtzehnbittengebet verpflichtet ist (Berachoth 3 3); bei Tisch wird den Frauen das Gebet nicht zur Erwiderung vorgesprochen (Berachoth 7 2). In beiden Fällen steht die Frau den Knechten und Unmündigen gleich. — Gewöhnlich stand man beim Gebet (Mt 6 5 Mk 11 25 Lk 18 11 13); Knieen (Dan 6 11) oder Niederfallen (Sir 50 17 21) sind aussergewöhnliche Formen gesteigerter Andacht. Die Hände wurden beim Gebet ausgebreitet (Esr 9 5) oder zum Himmel erhoben (II Makk 3 20). Die Dan 6 11 III Esr 4 58 bezeugte Gebetsrichtung nach Jerusalem galt auch der Mischna als Regel; nur wo

es sich nicht ändern liess, genügte die Richtung des Herzens nach dem Allerheiligsten (Berachoth 4 5 6). Die Synagogen Galiläas hatten stets den Eingang im Süden; dahin — also in der Richtung nach Jerusalem — blickte der im Hintergrund des Gebäudes stehende Vorbeter (s. Schürer II 445). — Das Gebet galt nun keineswegs bloss als natürlicher Ausdruck eines innigen Verhältnisses des Betenden zu Gott; wie es einerseits gesetzliche Pflicht war, so war es andererseits ein gottwohlgefälliges Werk. Es ist eine ausserordentliche Leistung, wenn Gamaliel am Abend seiner Hochzeit das Schmá betet (Berachoth 2 5); der Gebete des Hauptmanns Cornelius wird bei Gott gedacht (Act 10 4). Dem entspricht es, dass der Jude diese Gebetsleistung gerne auch andern zeigte. Esra wartet mit seinem Gebet wegen der Verschuldung Israels, bis alle Gesetzestreuen um ihn versammelt sind, so dass das Gebet mindestens als eine auch für sie bestimmte Rede erscheint (Esr 9 3—10 1); Jesus kennt eine Richtung in seinem Volk, die es liebt, in den Synagogen und an den Strassenecken stehend zu beten (Mt 6 5). Das kann nicht auffallen in einer Welt, die das lange und schöne Gebet bewundert.

IV. Neben dem Gebete stehen dem Judentum die mancherlei Werke der Entsagung. Von Hause aus ist das Judentum nichts weniger als weltflüchtig. Lebensgenuss und Besitz verträgt sich sehr wohl mit jüdischer Frömmigkeit. Von Judas Makkabäus sagt das zweite Makkabäerbuch: „er heiratete, befand sich wohl, genoss das Leben“ (14 25). Die fromme Judith ist reich (8 7 16 22 25). Im Buch Tobit besorgt der Engel ein Geldgeschäft (9 2—5). Auch die Vorstellung der künftigen Herrlichkeit als eines Mahles, bei dem das Fleisch von Leviathan und Behemoth verzehrt wird [1], oder als einer Welt zehntausendfältigen Ueberflusses [2] lässt nicht auf weltflüchtige Art des Judentums schliessen. Hillel und Schammai fordern geradezu die Ehe als eine Pflicht für den israelitischen Mann; nach Hillel soll er sich um einen Sohn und eine Tochter, nach Schammai um zwei Söhne mühen (Jebamoth 6 6). Vielweiberei war gestattet [3]. — Aber der junge Tobias gewinnt die ihm empfohlene Braut erst lieb, wie er hört, dass er von ihr Kinder bekommen werde (6 18); der Neu-

[1] Henoch 60 7 8 24 IV Esr 6 49. [2] Bar. syr. 29 5.

[3] Jos. antt. 17 14 bell. Jud. 1 477; Justin dial. c. Tryph. 134; Jebamoth 4 11 Kethuboth 10 1—6 Kidduschim 2 7 Sanhedrin 2 4 Bechoroth 8 4 Kerithut 3 7.

vermählte betet am Hochzeitsabend, dass er nicht aus Fleischeslust heirate (8 7). Philo verwirft die Ehe mit einer unfruchtbaren Frau, besonders wenn diese Eigenschaft aus früherer Ehe bekannt war (de spec. leg. 3 6); Josephus erklärt, das Gesetz kenne nur die natürliche Verbindung mit dem Weib — καὶ ταύτην εἰ μέλλοι τέκνων ἕνεκα γίνεσθαι (Apion 2 199); nach Jebamoth 8 2 darf ein Eunuch keine Israelitin heiraten. Auch nach Gittin 4 5 Edujoth 1 13 soll dem Mann die Möglichkeit der Verheiratung gegeben werden, damit Kinder erzeugt werden. Aber der Geschlechtsgenuss als solcher macht auch in der Ehe unrein[1]; die Unreinheit muss durch ein Bad gehoben werden. Am Versöhnungstag und den grossen Fasttagen mussten Mann und Frau sich meiden Joma 8 1 Taanith 1 5. So konnte es auch vorkommen, dass einer ein Gelübde tat, seiner Frau nicht beizuwohnen (Kethuboth 5 6 Edujoth 4 10). Das taten in grossem Massstab die Essener (s. S. 216). Jesus empfiehlt Mt 19 12 Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen[2]; ebenso Paulus (I Kor 7 8 26 29 40). So werden Apk 14 4 die gepriesen, die sich mit Weibern nicht befleckt haben, sondern jungfräulich sind. Diese Richtung wird dann zurückgewiesen I Tim 2 15 3 2 4 4 3 5 14. Dass aber die Engel und auch wieder die Verklärten ehelos sind (Mk 12 25), entspricht einer verbreiteten jüdischen Vorstellung[3].

Eine unvergleichlich häufigere Entsagung war das Fasten. Durch ihr Fasten fielen die Juden den Heiden auf (crebra ieiunia Tac. hist. 5 4). Seltsamerweise behaupteten aber die Heiden immer wieder, dass die Juden am Sabbat fasteten, während den Juden das Fasten am Sabbat verboten war (Jubil. 50 12 Jdt 8 6). Der Irrtum, der bei Augustus (Sueton, Aug. 76), Trogus Pompejus (Justin 36 2), Petronius (fragm. 37 Bücheler) und Martial (epigr. 4 4), wahrscheinlich auch bei Strabo (16 40) vorliegt, erklärt sich zweifellos daraus, dass die Juden am Sabbat ihre Speisen nicht zubereiten durften, sondern auf die Tags zuvor zubereiteten angewiesen waren. Aber tatsächlich wurde von den Juden viel gefastet. Das war ein Zeichen der Trauer: Judith fastet alle Tage ihrer Witwenschaft ausser Freitags und Samstags, am Vorneumond und Neumond und an den Festen und Freudentagen Israels

[1] Lev 15 18 Jos. contr. Apion 2 203.

[2] Eunuchen von Mutterleib und durch Menschen auch Jebamoth 8 4 6 Sabim 2 1.

[3] Henoch 15 4–7 39 5 51 2. — Anders Bar. syr. 73 7.

(8 6); im Unglück fasten die Israeliten [1]; es ist auch ein Zeichen der Trauer, wenn sich der Seher mit Fasten auf eine Offenbarung vorbereitet: er wünscht eine Offenbarung, weil die Gegenwart ihn nicht befriedigen kann [2]. Der Versöhnungstag ist als Tag der Trauer über die Sünden Israels der Fasttag (ἡ νηστεία, vgl. S. 175). Bei drohender Dürre wird für Montag und Donnerstag Fasten ausgeschrieben (Taanith 2 9); fällt lange kein Regen, so werden die Fastenvorschriften allmählich verschärft (Taanith 1 4—6); an diesen Fasttagen wurde Gottesdienst im Freien mit langen Gebeten gehalten (Taanith 2 1—4). Aber wie Judith um ihrer persönlichen Trauer willen nur Freitags und Samstags nicht fastet, so fasteten fromme Pharisäer das ganze Jahr hindurch am Montag und Donnerstag (Lk 18 12 Didache 8 1). Bei strengem Fasten war nun jedes Essen und Trinken, auch das Waschen und Sichsalben, verboten [3]; bei milderem durfte man noch am Vorabend nach Untergang der Sonne etwas geniessen und sich waschen und salben (Taanith 1 4 5). Freiwillige Fasten konnten nun mancherlei Formen annehmen. Den Nasiräern und den Priestern im Dienst war der Weingenuss verboten (Num 6 3 4 Lev 10 9): es lag also nahe, dass fromme Israeliten auf Weingenuss überhaupt verzichteten oder doch auf bestimmte Zeit (Nedarim 6 7 9 8 1). Neben dem Wein galt namentlich Fleisch als Genussmittel, auf das man zeitweise oder ganz verzichten mochte. Von Daniel heisst es 10 2, dass er vor einer Offenbarung keine wohlschmeckende Speise, weder Fleisch noch Wein genoss; im vierten Esrabuch wird dem Seher geboten, Pflanzen zu essen und weder Fleisch noch Wein zu geniessen (IV Esr 9 23—26); schon am Tag vor einem grossen Fasttag assen die Juden zur Zeit der Mischna nicht zwei Gerichte und enthielten sich insbesondere des Fleisches und Weines (Taanith 4 7). Auch sonst ist von solchen die Rede, die dem Fleischgenuss entsagen (Nedarim 7 6 8 6), und es wird ausdrücklich bestimmt, dass solche Leute Fische und Heuschrecken essen dürfen (Chollin 8 1). Aber die Kapitel Nedarim 6—8 zeigen eine Fülle von Möglichkeiten der Entsagung hinsichtlich der Nahrungsmittel. Der Einsiedler Bannus, bei dem Josephus drei Jahre lebte, nahm nur wild gewachsene Nahrung (vita 11); der Täufer Johannes ass kein

[1] I Makk 2 47 Jdt 4 13 lib. Bar. 1 5 Bar. syr. 5 7 u. v.
[2] Dan 10 2 IV Esr 5 20 6 35 9 26 Bar. syr. 9 2 12 5 20 5 43 3 47 2.
[3] Joma 8 1 2 Taanith 1 6 Mt 6 16—18.

Brot und trank keinen Wein, sondern nährte sich von Heuschrecken und wildem Honig (Mk 1 6 Lk 7 33). Somit können die Christen in Rom, die nur Pflanzenspeise essen und Fleisch und Wein meiden (Rom 14 2 21), recht wohl jüdischer Herkunft gewesen sein; ihr Unterscheiden zwischen den Tagen (Rom 14 5) bezieht sich dann darauf, dass man an bestimmten Tagen fastete, an andern aber nicht fasten sollte. — Johannes der Täufer und der Einsiedler Bannus haben auch in Bezug auf die Kleidung Entsagung geübt. Der Täufer trug Kameelshaare und einen ledernen Gürtel (Mk 1 6), Bannus scheint sich in Blätter gehüllt zu haben (Jos. vita 11 ἐσθῆτι ἀπὸ δένδρων χρώμενον): sie scheinen beide den Kleidern aus Wolle und Flachs entsagt zu haben (Nedarim 7 3).

V. Besonderer Wertschätzung erfreuten sich neben den Werken der Andacht und der Entsagung die Werke der Wohltätigkeit. Schon der Siracide mahnt zur Unterstützung des Armen, weil Mildtätigkeit Sünden zu sühnen vermag und weil der Fluch des abgewiesenen Armen nicht unwirksam ist (Sir 3 30—4 6). So rettet das Almosen, das in der himmlischen Schatzkammer verschlossen ist, den Menschen aus allem Ungemach (29 12 13). Aber auch die Gemeinde erzählt von solchem Almosen (34 11). Es bringt zu seiner Zeit Segen und hat ewigen Wert (40 17). Die Mildtätigkeit zeigt sich aber nicht bloss in der Geldunterstützung, sondern auch in der Teilnahme an fremder Trauer, am Besuch der Kranken und an der Wartung der Toten (7 32—36). Neben dem Geldgeschenk wird auch das Geldleihen und die Bürgschaft empfohlen (29 1 14). Freilich warnt der Siracide vor Unterstützung des Unwürdigen (12 1—6) und schliesst einmal mit dem Satze: „nimm dich deines Nächsten an, soviel du kannst, und gib acht auf dich selbst, dass du nicht hineinfallest“ (29 20). — Der Gedanke, dass Sünde durch Wohltätigkeit getilgt werde, kehrt Dan 4 24 in klaren Worten wieder, wo מִתַּן עֲנִיִּן = צִדְקָה (Theodotion: ἐλεημοσύναι — οἰκτιρμοὶ πενήτων) ist. Denselben Gedanken predigt auch das Buch Tobit. Der Vater schärft seinem Sohn Wohltätigkeit ein: so sammelt man einen Schatz auf den Tag der Not; Barmherzigkeit rettet vom Tode und ist ein gutes Opfer vor dem Höchsten (4 6—11). Dasselbe verkündigt der Engel Raphael 12 8 9: „Wohltätigkeit reinigt von jeglicher Sünde.“ Das letzte Wort des sterbenden Tobias ist: „seht, was Barmherzigkeit vermag“ (14 11). Unter die Handlungen der Wohltätigkeit zählt hier namentlich neben der Speisung der Hungernden und

Kleidung der Entblössten auch die Bestattung unbeerdigter Toten (1 17 2 2—8) und das Auslegen von Speise auf das Grab (4 16 17), das der Siracide als unnütz verwirft (30 18). In den Pirke Abot sagt Simon der Gerechte, dass die Welt auf Gesetz, Opfer und Wohltätigkeit ruhe (1 2); Elieser ben Jakob erklärt, Busse und Wohltätigkeit sind ein Schild vor den Strafgerichten (4 11, vgl. Sir 29 13); 5 13 wird der Fromme, der Almosen gibt und geben lässt, unterschieden von dem Eifersüchtigen, der selbst gibt, aber andere nicht geben lässt; von dem Geizigen, der andere geben lässt, aber selbst nichts gibt, und von dem Gottlosen, der weder selbst gibt noch andere geben lässt. Im N. T. tadelt Jesus die Oeffentlichkeit der Almosenspende, durch die der Geber bekannt werden will (Mt 6 1—4); die Liebeswerke, die in der Gerichtsrede genannt werden (Mt 25 31—46), sind die, welche auch das Judentum empfahl. Vorbilder jüdischer Liebestätigkeit sind in der Apostelgeschichte Tabitha, die den Witwen Röcke und Mäntel machte (9 36 39), und der Hauptmann Cornelius, dessen reiche Wohltätigkeit an Israel vor Gott kund wurde (10 2 4). Liebestätigkeit in grossem Stil übten die Königin Helena und ihr Sohn Izates von Adiabene (Jos. antt. 20 52 53).

Eigentümlich jüdisch ist nun, dass bei allen diesen Werken der Andacht, der Entsagung und der Wohltätigkeit der Gedanke an künftigen Lohn oder wenigstens an eine dadurch erreichbare Vergebung mitwirkt. Das tritt nicht bloss beim Siraciden (3 30 29 12 40 17), bei Daniel (4 24), bei Tobit (4 6—11) — hier namentlich in dem Wort Raphaels 12 8—10 — scharf hervor; auch die Rede Jesu Mt 6 1—18 hält diesen Gedanken fest. Er gehört durch die jüdische Theologie der volkstümlichen Denk- und Sprechweise an, die Jesus ebensowenig umgestaltete, als er etwa das Opfern und Fasten verboten hat.

Zweites Kapitel.
Gott und die Geister.

§ 34. Der jüdische Gottesglaube.

O. Holtzmann, Der christliche Gottesglaube, seine Vorgeschichte und Urgeschichte 1905, S. 1—20, Bousset, Religion des Judentums 1903, S. 291 bis 313, 351—366.

I. Jeden Morgen und jeden Abend bekannte sich der Jude in pflichtmässigem Gebet zur Einheit Gottes. Was er dabei

sich dachte, war die Einzigkeit, die unvergleichliche Erhabenheit seines Gottes. Die Schilderung Jes 40—48 ist hier für alle Folgezeit massgebend geblieben. Der Schöpfer des Meeres und des Himmels, der Erde mit ihren Bergen, vor dem alle Völker sind wie der Tropfen am Eimer, der Schöpfer der Sterne kann mit keinem andern verglichen werden (40 13—26). Er, von dem alles Leben stammt, gibt seine Herrlichkeit keinem andern ab (42 8); vor ihm war kein anderer, und nach ihm wird keiner sein; er ist der einzige Erretter, von Ewigkeit derselbe, aus seiner Hand kann niemand befreien (43 10—13); er ist der Erste und Letzte, und ausser ihm ist kein Gott (44 6 45 5 18 22); von ihm stammt Licht und Finsternis, Heil und Unheil (45 7). Er wird seine Ehre keinem andern lassen (48 11). — Aber dieser einzige Gott ist der Gott Israels, der seine Herde wie ein Hirte weidet (40 11), der den Wurm Jakob zum schneidenden Dreschschlitten macht (41 14 15), der Israels Sünde vergibt (43 25 44 22), der um Israels willen dem Cyrus Sieg verleiht (45 1—4), den einst alle Götzendiener tief beschämt anbeten müssen (45 14—17). — Dieser Gedanke der einzigartigen Grösse des Gottes Israels beherrscht namentlich auch die erste Hälfte des Buches Daniel. Daniel preist seines Gottes Kraft und Weisheit, der den Wechsel der Zeiten herbeiführt, der Könige ein- und absetzt und die tiefsten Geheimnisse enthüllt (2 20—22). Nebukadnezar erkennt, dass es keinen andern Gott gibt, der so zu erretten vermöchte (3 30); er kann das Königtum der Menschen vergeben, wie er will (4 14); seine Herrschaft ist ewig und unerschütterlich (3 33 4 31); über das Himmelsheer und die Erdbewohner hat er gleiche Gewalt, niemand kann ihn hindern (4 32). Alles Schicksal, auch das des mächtigsten Königs, stammt von ihm (5 23). Der Gott Daniels rettet, indem er Zeichen und Wunder im Himmel und auf Erden tut (6 26—28). Er ist der Alte der Tage, der Gericht hält und den Heiligen des Höchsten das ewige Reich zuteilt (7 9—14). — Am Ende des Buches Judith (16 14—18) wird ebenso der Gott Israels als der allmächtige Schöpfer und Herr der Welt gepriesen, der immer gross macht die, welche ihn fürchten, aber die Feinde seines Volkes darniederstürzt. Vgl. auch das Gebet Jdt 9 2—14. — Derselbe Ton klingt im zweiten der Psalmen Salomos wieder, der nach dem Tode des Pompejus gedichtet ist: „Er ist König droben im Himmel und richtet Könige und Reiche — er erhebt mich zur Herrlichkeit — ein Grosser ist König (2 30—32).—

Nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus klagt der Verfasser der syrischen Baruchapokalypse, dass der allgewaltige Gott, der alles geschaffen hat und leitet, der allein Lebendige, der nicht stirbt, sein Lieblingsvolk scheinbar verlassen habe (21 4—25). — Am stärksten wird vielleicht die einzigartige Erhabenheit Gottes in den der jüdischen Propaganda dienenden Schriften betont; nur wird hier die Beziehung dieses einzigen Gottes zu Israel meistens völlig verschwiegen. Jn der jüdischen Anthologie aus griechischen Dichtern (S. 264—266) predigt das grosse Gedicht des Orpheus an Musäos (S. 265 f) die Erhabenheit des einen Gottes, durch den alles geschieht, der in allem wirksam ist, aber nur dem Geistesauge sichtbar; es ist kein anderer; seine gewaltige Spur mag man auf Erden schauen; der Himmel ist sein Thron, die Erde unter seinen Füssen (= Jes 66 1); seine Rechte reicht bis an das Ende des Ozeans, die Berge zittern vor seinem Zorn; er, der Ueberhimmlische, vollendet alles auf Erden. — In den angeblich sophokleischen Versen wird wie Jes 40 19 20 41 7 45 9—20 die Torheit des Bilderdienstes durch den Hinweis auf die Einzigkeit des allschaffenden Gottes gezeigt (S. 265), und in der dem Aeschylus zugeschriebenen Stelle wird verlangt, dass Gott von allem Sterblichen abgesondert werde, da ihm Meer und Land dienen, und Berge und Tiefen vor ihm erzittern (ebenda). — Ganz ähnlich ist die Einzigartigkeit Gottes in den Fragmenten der Sibylle bei Theophilus (ad Autolycum 36, s. S. 269) geschildert: der eine und einzige Gott, ungeworden und unsichtbar, schaut alles und hat über alle Dinge Gewalt, wie er alle geschaffen hat. — Bei Pseudophokylides heisst es v. 54: „nur der eine Gott ist weise und mächtig und selig". — Aber auch der Siracide, der an der besonderen Fürsorge Gottes für Israel nicht bloss festhält, sondern sie auch kräftig betont[1], schildert Gottes Erhabenheit, indem er von der Grösse seiner Schöpfung ausgeht, ohne gerade damit die Hilfsbereitschaft Gottes für sein Volk zu begründen. Aus dem Abstande der Grösse Gottes und der Kleinheit des Menschen entnimmt er den Glauben an Gottes Barmherzigkeit und Langmut (17 29—18 14). Doch regt ihn auch die schlichte Betrachtung des einen, der die wunderbare Fülle der Welt geschaffen hat, zum Preise der Gottheit an; Jahve ist gross, denn er ist grösser als

[1] 17 17 33 1—13 36 10—22 50 22.

seine Werke (42 15—43 33). So erscheint dem Siraciden die Gottheit als über dem Zeitstrom stehend: „alles ist schnell vor dem Herrn“ (18 26) und wieder als in allen Dingen wirksam: „er ist das alles (הוּא הַכֹּל 43 27). — Das ist genau die Gottesanschauung Philos, der de monarch. 1 1—6 zeigt, wie töricht es ist, das viele Geschaffene statt des einen Schöpfers zu verehren, dessen Grösse man freilich nur aus der Grösse seiner Schöpfung zu ahnen vermag. — Auch Paulus sieht in Gott den Ausgangspunkt und das Ziel aller Dinge (I Kor 8 6 εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα; 15 28 ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν). Josephus umschreibt contr. Apion 2 190 191 das erste Gebot: „Gott umfasst alles; er ist in sich vollkommen und selig, befriedigt in sich und im All; ist Anfang, Mitte und Ziel aller Dinge, erkennbar durch seine Werke und Gnadenerweise, aber nach Gestalt und Grösse unbeschreiblich.“ Die Mischna schliesst Ukzin 3 12 mit Anführung zweier Worte über die letzten Segnungen Gottes. Nach Josua, dem Sohn Levis, wird Gott jeden Gerechten 310 Welten erben lassen; er fasst יֵשׁ in Prov 8 21 als Zahl. Das Wort zeigt zugleich die unendliche Erhabenheit Gottes über die Welt.

II. Nach allen jüdischen Schriften ist Gott der allmächtige Beschützer Israels; und doch tritt diese Vorstellung in der späteren jüdischen Zeit nicht ohne Einschränkung auf. Beim Siraciden heisst es wohl 17 17, dass Gott über jedes Volk einen Beamten setzte, sich selbst aber Israel vorbehielt, und so heisst Gott 50 22 der Gott Israels; nach 47 18 ist der Name des Hochgelobten über Israel genannt. Am eindringlichsten kommt der Gedanke der Erwählung des Gottesvolkes in dem Gebet um Befreiung Israels von der Fremdherrschaft zum Ausdruck (33 1—13 36 16—22): hier wird die Bitte nur begründet durch Berufung auf die Verheissungen, die in den Worten der Propheten und im Segen Aarons ausgesprochen sind und auf deren Erfüllung die Gläubigen vertrauen. — Aber neben dieser Beziehung Gottes zu Israel steht dem Siraciden das Verhältnis Gottes zum Menschengeschlecht und zum einzelnen Menschen. Geehrt ist das Menschengeschlecht, soweit es den Herrn fürchtet und seine Gebote hält (10 19 20). Gott hat den Menschen nach seinem Bild geschaffen, ihm die Fähigkeit gegeben, die Werke Gottes zu erkennen und ihn zu preisen; auch das Gesetz gab er dem Menschen, dem er einst sein Tun vergilt; aber dem Reuigen verzeiht er, weil der Mensch Fleisch und Blut und nur kurzen

Lebens ist (17 1—18 14). So ist nur das Israels Vorzug, dass es das Gesetz empfangen hat (17 17 24 8 23). — Der Gedanke, dass Gott sich Israel vorbehalten hat, während er die Völker unter Statthalter stellte, findet sich auch Jubil 15 31 32; dagegen hat im Buch Daniel (10 13 21 12 1) und Henoch (20 5) auch Israel einen Fürsten, der es in Gottes Auftrag regiert, den Erzengel Michael. Gewiss drückt die Vorstellung des Siraciden und der Jubiläen ein besonders inniges Verhältnis Gottes zu Israel aus; aber das Buch Daniel und das Buch Henoch sehen in der Leitung Israels durch einen der obersten Himmelsfürsten, den grossen Fürsten Michael (Dan 10 13 12 1), der zu den sechs (oder sieben) Erzengeln gehört (Henoch 20 5), auch eine hohe Bevorzugung dieses Volkes. Dagegen fällt auf, dass das Buch Daniel, diese Trostschrift aus der Makkabäerzeit, wohl nur in c. 9, wo auch der Jahvenamen allein vorkommt, Gott als den Gott Israels bezeichnet[1]. Daniel nennt ihn den Gott seiner Väter (2 23); es ist der Gott der drei Männer im Feuerofen (3 28); der Gott Daniels (6 23 27); Gott ist auch hier mehr der Gott der Gesetzestreuen, als der Gott des Volkes Israel (vgl. 7 22: Den Heiligen des Höchsten wird Recht verschafft). Und so ist es in der ganzen späteren jüdischen Literatur. Der Vorzug des Volkes Israel, seine Erwählung durch Gott, wird bald mehr, bald weniger stark betont; aber überall wird dieser Gedanke von dem andern Gedanken durchkreuzt, dass Gottes Liebe denen gilt, die das Gesetz halten. Vgl. II Makk 8 36: „Gott streitet für die Juden, und die Juden sind darum unverwundbar, weil sie den Gesetzen gehorchen, die er ihnen geboten hat." Ebenso heisst es Jdt 4 21: „Wenn keine Ungesetzlichkeit in ihrem Volke ist, so ziehe — vorüber, dass nicht ihr Herr und Gott den Schild über sie breite" (s. auch 11 10). Von hier aus gewinnt es besondere Bedeutung, dass die Erwählung Israels sehr oft als der Bund mit den Vätern, insbesondere mit Abraham, Isaak und Jakob, bezeichnet wird, von denen es gleichzeitig heisst, dass sie nicht gesündigt haben (S. 340): es handelt sich für das Judentum darum, eine sittliche Grundlage für die Erwählung Israels zu finden[2]. Genau so verhält es sich mit der Berufung auf die Ver-

[1] 9 10 13 14 17; unsicher ist 2 47.

[2] Ex 4 5 Jubil 36 6 44 5 45 3 Ass. Mos 3 9 — I Makk 4 9 II Makk 1 25 III Makk 6 3 7 16 Tob 4 12 usw.

heissung an David oder die Propheten: auch sie sind für das Judentum heilige Menschen, denen der heilige Gott in der Verheissung an Israel den Lohn ihrer Frömmigkeit gab (S. 340). Wenn Philo in den Frommen der Vorzeit die lebendigen Gesetze sieht, so ist das gewiss sein Ausdruck; aber die Anschauung von der Vollkommenheit dieser Männer teilt er mit dem gesamten Judentum (s. S. 327). Da aber die schon Hesekiel 18 gepredigte Anschauung von Gottes vergeltender Gerechtigkeit forderte, dass jeder nach seinem Tun belohnt oder bestraft werde, so bildete das Judentum eine freilich nie zum Gesetz erhobene Anschauung von Erbsünde und erblicher Gerechtigkeit aus; nur so schien die Erwählung der Abrahamskinder sittlich gerechtfertigt. Von der Pflanze der Bosheit redet schon der Siracide[1]; in IV Esr heisst sie das böse Herz, das mit der Sünde Adams und dem Todesverhängnis über seine Nachkommen in die Menschen gelegt wurde[2]. Bei der Gesetzgebung wurde es nicht weggenommen (3 20); erst in der Vollendungszeit wird es von Grund aus erneuert (6 26). Die syrische Baruchapokalypse teilt diese Anschauung, wenn sie auch die Schuld des einzelnen mehr hervorhebt[3]; aber sie weiss auch von solchen, denen die Wurzel der Weisheit ins Herz gepflanzt ist (51 3); und im Jubiläenbuch heisst es ausdrücklich, dass von Abraham die Pflanze der Gerechtigkeit ausgeht (16 26 21 24 36 6), zu der einst Israel umgewandelt werden soll (1 16). Dasselbe finden wir bei Henoch (10 16 84 6 93 2 5 10). Die Gnade Gottes über die Kinder Abrahams ist also die Gnade über die, die an Abrahams Gerechtigkeit teilhaben. Gott heisst im Gebet Manasses 1: „Gott unserer Väter, Abrahams, Isaaks und Jakobs und ihrer gerechten Nachkommenschaft". Das Heil ist bestimmt für „Abraham, Isaak, Jakob und alle die, die ihnen gleichen"[4]. Wo der Gedanke der Gesetzestreue den Gedanken der Erwählung Israels nicht einschränkt, wie es namentlich im dritten Makkabäerbuch zu sein scheint, da steht das Judentum nicht auf der sittlichen Höhe, die es sonst in neutestamentlicher Zeit erreicht hat[5]. Vielmehr spricht Paulus Rom 2 25 die feste Norm des jüdischen

[1] 3 28 11 14–16 15 14 17 31 21 11.
[2] 3 7 8 20 21 23 26 4 4 31 36 7 10–16 48 118 119 8 53.
[3] 54 15 19, vgl. 17 3 23 4 48 42 49 3 56 6.
[4] Apk Bar. syr. 21 24, vgl. auch 17 18.
[5] III Makk 4 21 5 35 50 6 4–15 7 23.

Gottesglaubens aus: περιτομὴ — ὠφελεῖ, ἐὰν νόμον πράσσῃς. Da das Gesetz auch die Mittel darbietet, den Sünder mit Gott zu versöhnen, so ist diese sittliche Einschränkung der Erwählung keineswegs ihre Aufhebung (vgl. Joma 8 8 9: Busse, Sündopfer, Schuldopfer, Versöhnungstag, Tod haben sühnende Kraft). Akiba erklärt (Abot 3 14): „Gott liebt den Menschen, weil er nach seinem Bild geschaffen wurde: noch grössere Liebe ist, dass ihm das kundgetan wurde. Gott liebt Israel, weil ihm das Gesetz gegeben wurde; noch grössere Liebe ist, dass ihm das kundgetan wurde: es hat das köstliche Gefäss, um des willen die Welt geschaffen worden ist."

III. Ein Volk, das so ernst wie die Juden an seiner eigenen Gerechtigkeit arbeitet, kann sich die einzigartige Erhabenheit seines Gottes nur als höchste Reinheit und Vollkommenheit vorstellen. „Nur der Herr wird gerecht erfunden werden", „jeden Greuel hasst Gott", heisst es beim Siraciden (18 1 15 13). Ebenso heisst es in der Anrede an Gott II Makk 1 25: „der du allein gerecht bist". Das dritte Makkabäerbuch nennt Gott den Allheiligen (2 1 21) und rühmt ihn als treu und wahrhaftig (2 11). Im Gebet des Asarja, v. 4, heisst es: „Deine Wege sind gerade." Das Bussgebet des Buches Baruch sagt zweimal: Der Herr, unser Gott, ist vollkommen gerecht (1 15 2 6). Die Weisheit Salomos spricht von der Gerechtigkeit als von Gottes Harnisch (5 18); sie redet von Gottes heiligem Geist (9 17); sie rühmt von Gott, dass er, selbst ein Gerechter, alles in Gerechtigkeit verwalte (12 10). Im Aristeasbrief ist zuerst von der Nachahmung Gottes die Rede (210). Im Jubiläenbuch heisst es 21 4: „ein lebendiger Gott ist er, und heilig ist er, und treu und gerecht ist er vor allen, und bei ihm gibt es kein Ansehen der Person noch Annehmen von Geschenken." Gerecht und fromm (ὅσιος) ist der Herr nach Ps Sal 10 5. Gott selbst ist auch wohl Sib. 3 49 unter dem reinen Herrscher (ἁγνὸς ἄναξ) zu verstehen. Im äthiopischen Henoch ist die Wohnstätte Gottes, der hohe, heilige, ewige Himmel, eine Stätte der Reinheit (15 3); immer wieder heisst Gott der Grosse und Heilige[1]. Aber die Vorstellung von Gottes Erhabenheit schliesst jede Veranschaulichung der Vollkommenheit Gottes aus. Der Gedanke der Gottähnlichkeit im sittlichen Sinn tritt manchmal, aber verhältnismässig selten hervor: im Gesetz be-

[1] 1 3 10 1 12 3 14 1 25 3 84 1 92 2 97 6 98 6 104 9.

gründet er die Reinheitsgebote Lev 19 2 20 7 26 21 15 22 32. Ausserdem vgl. Jubil 16 26 Aristeas 210 Philo (s. S. 320). Wenn Jesus sich bei seinen Aussagen über Gott von dem Gedanken leiten lässt, dass Gott das tut, was vom vollkommenen Menschen gefordert wird (Lk 15 Mt 5 7—11 45 48), so ist das eine bemerkenswerte Eigentümlichkeit seiner Predigt, die in der Theodicee der Esraapokalypse mit ihren vielen, das Tun Gottes rechtfertigenden Gleichnissen eine Analogie hat[1]. Tacitus hat aber im ganzen doch recht, wenn er — schwerlich bloss im Gedanken an das jüdische Bilderverbot — die Gottesanschauung der Juden dahin schildert: summum illud et aeternum neque imitabile neque interiturum (hist. 5 5). Die Eigenschaften Gottes, die überall angeführt werden und die in der geistigen Welt des Judentums kräftig wirksam geworden sind, bezeichnen Gott nicht nach seiner ruhenden Vollkommenheit, sondern nach seiner Tätigkeit in der Welt und an den Menschen. Er ist in seiner Allmacht der lebendige, d. h. schaffende und seinen Herrscherwillen mächtig durchführende Gott[2]; den Namen hat er wesentlich im Gegensatz zu den toten Götzenbildern der Heiden, z. B. Dan 5 23. Aber dieser lebendige Gott sieht alles[3]. Nach Pirke Aboth 2 1 mahnte der Verfasser der Mischna, Juda Hannasi: „Ueber dir ist ein sehendes Auge und ein hörendes Ohr." Josephus sagt contr. Apion 2 181, dass allen Juden eine Rede über Gott gemeinsam sei, wie sie mit dem Gesetz zusammenstimme, nämlich die, dass Gott alles überwache (πάντα ἐκεῖνον ἐφορᾶν). Deshalb muss auch der Mensch in allen Dingen auf Gott schauen und sich vor der Sünde hüten, da Gott auch die Gedanken durchschaut (Jos. contr. Apion 2 166 167 εἰς ἐκεῖνον ἅπαντας ἀφορᾶν, vgl. Tob 4 5); so ist es der Weisheit Anfang, Gott zu fürchten (Sir 1 14). Die unbestechliche Gerechtigkeit Gottes, die nicht auf die Person achtet, wird immer wieder gerühmt[4]. Auch sein Volk darf nicht auf Gottes Gnade rechnen, solange es sündigt III Makk 6 10 Jdt 6 17 (Gott hasst das Unrecht). Er ist der Herr, der Gott der Gerechten Tob 13 13 Manasse 8. Aber über

[1] 4 13—21 40—43 5 45—49 7 3—14 u. s. f.

[2] II Makk 7 33 15 4 III Makk 6 28 Tob 13 1 Sir 18 1 Sibyll. 3 763 Jubil 1 25 21 4 Hen 5 1 Dan 4 19 31 5 23 6 21 27 12 7 Bel zu B. 5 Drache 24 25.

[3] II Makk 7 5 ff. 9 5 12 22 15 2 III Makk 2 21 Sir 16 17—23 17 15—24 38 39 19 42 19 20 Sibyll. prooem. 1 3 4 8; l. 3 12 Euseb praep ev. XIII 13 45 46 47 60.

[4] Sir 32 15 Jubil 5 12—18 21 4 33 18 Ps Sal 2 18.

dieser Gerechtigkeit steht Gottes Güte, Gnade, Barmherzigkeit, Langmut[1]. Denn einmal ist Gott als der Schöpfer auch der Geber alles Guten (Jos. contr. Apion 2 166 αἴτιος ἁπάντων ὢν τῶν ἀγαθῶν); dann ist das Gesetz, das er durch Israel den Menschen gegeben hat, die Summe aller den Menschen beglückenden Lebensweisheit (Sir 16 26—17 17 24 23); in diesem Gesetz gibt es Sühnmittel für begangene Sünde (Joma 8 8); auch durch seine Vergebung wie durch seine Strafen leitet Gott die Menschen auf den rechten Weg wie der Hirt seine Herde[2]. Der Gedanke, dass auch die Leiden wegen ihres erziehlichen Wertes Zeichen der Gnade Gottes sind, gehörte zu den volkstümlichen Anschauungen[3]. Freilich weiss der Jude auch von Gottes schneidender Schärfe gegen den Menschen, der in der Sünde verharrt (Sap 11 10 Sir 16 12), dann hilft keine Fürbitte mehr (IV Esr 7 106—115); aber Gott hat nicht gewollt, dass Menschen verloren gehen (IV Esr 8 60).

IV. Dem Gedanken der Erhabenheit Gottes suchte das Judentum auch in der Rede angemessenen Ausdruck zu geben. Einen alten Gottesnamen hatten die Juden wegen seines Gebrauchs durch die Heiden schon längst aus ihrer religiösen Sprache, wenigstens als Bezeichnung des israelitischen Gottes, entfernt, den Namen Baal, der bis auf Davids Zeit harmlos gebraucht, später aber namentlich durch den Propheten Hosea bekämpft worden war (Hos 2 19). Noch die Septuaginta hat, wie es scheint, ursprünglich wenigstens die alten mit בַּעַל zusammengesetzten Namen unangetastet gelassen. Erst Spätere setzten dafür in den hebräischen Text der Samuelisbücher Zusammensetzungen mit בֹּשֶׁת (Schande) ein, die dann auch im griechischen Texte Aufnahme fanden: יְרֻבָּשֶׁת für יְרֻבַּעַל, אִישְׁבֹשֶׁת für אִשְׁבַּעַל, מְפִיבֹשֶׁת für מְרִיבַּעַל; etwas anders אֶלְיָדָע für בְּעַלְיָדָע (s. Stade, Bibl. Theol. d. A. T. 1905, S. 78). Aber auch wo, wie in der Chronik, das Wort בַּעַל im Text stehen blieb, wurde es doch beim Lesen durch בֹּשֶׁת (gr. αἰσχύνη) ersetzt. So erklärt es sich, dass sogar im Römerbrief (11 4) vor dem Namen Βάαλ gegen den Text der Septuaginta I Kön 19 18 der weibliche Artikel steht: zu lesen ist nicht τῇ βάαλ, sondern τῇ αἰσχύνῃ. Hier wird also die ursprünglich allgemeine Gottes-

[1] S. namentlich die „schönen Gottesnamen" IV Esr 7 132—139.

[2] Sap 11 23 Sir 18 13.

[3] Sir 18 13 II Makk 6 12 13 Ps Sal 10 1—4 14 1 Bar. syr. 52 6 78 6 IV Esr 7 10—16 129—131 Philo, ad Gaium 29.

bezeichnung zur Bezeichnung des heidnischen Gottes und dann als solche unter Einwirkung des bestimmten Prophetenwortes (Hos 2 19) überhaupt vermieden.

Eine verwandte und doch wieder anders geartete Entwicklung brachte es zuwege, dass der altheilige israelitische Gottesname Jahve aus dem Sprachgebrauch seines Volkes ganz und gar ausgeschieden wurde. Noch der Siracide gebraucht ohne Scheu diesen Eigennamen Gottes; im Buch Daniel findet er sich aber nur c. 9 (siebenmal); dass er noch um 139 v. Chr. ausgesprochen wurde, darf man vielleicht aus der Notiz des Valerius Maximus (Epit. Julius Paris I 3 3) entnehmen, wonach die Gesandten des Hasmonäers Simon den Kult des Jupiter Sabazius (Sabazi Jovis) einführen wollten. In „Jovis" scheint der Name Jahve, wie in Sabazius das Wort Zebaoth verborgen zu sein. Aber dem Diodorus Siculus (ca. 20 v. Chr.) war nur die Abkürzung Ἰαώ = יהו als Name des israelitischen Gottes bekannt (I 94). Hier war es von grösster Bedeutung, dass die LXX den Namen nicht als Eigennamen festhielten (er war ja schwer ins Griechische umzuschreiben), sondern mit der allgemeinen Bezeichnung „Der Herr" wiedergaben. So erschienen die Juden der Diaspora als das Volk eines unnennbaren Gottes, und in der Diaspora scheinen sie zuerst betont zu haben, dass die heilige Erhabenheit Gottes auch darin sich ausdrücke, dass man seinen Namen nicht nennen darf (Pseudodiphilus bei Euseb praep. ev. XIII 13 47: θεὸς ὁ πάντων δεσπότης οὗ τοὔνομα φοβερὸν οὐδ' ἂν ὀνομάσαιμ' ἐγώ). Philo verweist dafür auf Lev 24 15 16, wo der Text der LXX und der heutige hebräische Text das Aussprechen des Gottesnamens als todeswürdiges Verbrechen bezeichnet, während ursprünglich nur die Verfluchung Jahves so bezeichnet war (s. Siegfried-Stade zu נקב und קבב). Philo vergleicht mit dem Verbot die aus kindlicher Ehrfurcht fliessende Gewohnheit, die Eltern nicht mit dem Eigennamen zu nennen (vita Mosis 3 25 26). An anderer Stelle sagt er, dass nur wer Ohr und Zunge durch Weisheit gereinigt hat, diesen Namen im Heiligtum hören und sagen darf, sonst aber niemand überhaupt irgendwo (vita Mosis 3 11). Josephus erzählt, dass Moses, als ihm Gott im Dornbusch erschienen war, auch Gottes Namen erfahren wollte, damit er ihn beim Opfer mit Namen zu der heiligen Handlung rufen könne. Und Gott habe ihm seinen Namen kundgegeben, der zuvor nicht unter die Menschen gekommen war, aber darüber dürfe Josephus nicht

sprechen: προσηγορίαν περὶ ἧς οὔ μοι θεμιτὸν εἰπεῖν (antt. 2 275 276). Dazu passt, dass im Kohelet dieser Eigenname Gottes nicht vorkommt; im Buch Hiob findet er sich nur c. 1 2 und 38—42. Die Mischna weiss, dass der Segen nur im Tempel mit Nennung des Gottesnamens erteilt werden durfte [1]; sie setzt also für ihre Zeit voraus, dass dieser heilige Name überhaupt von niemand mehr ausgesprochen werde. Sobald es wirklich nur einen Gott gibt, braucht dieser eine keinen besonderen Eigennamen. Uebrigens kann man aus Sanhedrin 10 1 sehen, dass das Judentum auch dieses Verbot der Aussprache seines Gottesnamens durch Kürzung des Namens umging; nur die Aussprache des vollständigen Namens galt für verboten. So mag es sich erklären, dass Diodorus Siculus I 94 die Aussprache Ἰαώ, Clemens Alex. strom. 5 6 die Aussprache Ἰαού (beides = יהוה) angeben können, und dass Berachoth 9 5 beim Gruss die — selbstverständlich gekürzte — Aussprache des Gottesnamens gefordert wird; dazu passt, dass Theodoret von Cyrus (um 450 n. Chr.) bei den Juden die Aussprache Ἀιά (= יה, der geläufigsten Abkürzung), bei den Samaritanern dagegen die ursprüngliche Aussprache Ἰαβέ vorfand (quaestio 15 in Ex): die Samaritaner hatten diese ganze Entwicklung nicht mitgemacht.

Aber die Juden begnügten sich nicht mit dem Verzicht auf den Eigennamen ihres Gottes; sie haben in neutestamentlicher Zeit noch mehr getan: auch das Wort Gott haben sie vermieden, um dem Verbot Lev 24 16 nachzukommen. Das Buch Esther, das eine gefeierte Rettung der Juden durch Gott schildert, redet von Gott nur in andeutender Weise (4 14). Ebenso wird im ersten Makkabäerbuch Gott nie genannt, dafür tritt hier sehr häufig der Ausdruck „der Himmel" ein [2]. Das ist um so merkwürdiger, als wir es im ersten Makkabäerbuch nicht mit einem pharisäischen, sondern mit einem sadduzäischen Erzeugnisse zu tun haben; die Sadduzäer waren also in Vermeidung der unmittelbaren Gottesbezeichnung ebenso strenge wie die Pharisäer. Sonst ist in dem jüdischen Schrifttum der neutestamentlichen Zeit das Wort „Gott" nirgends vollständig, aber fast überall da oder dort vermieden. Man wählt gerne umschreibende Ausdrücke. Sehr oft heisst Gott der Höchste (Stellen bei Bous-

[1] Joma 6 2 Sotah 7 6 Tamid 3 8 7 2 Sanhedrin 10 1.
[2] Z. B. 3 19 60 4 10 24 40 16 3.

SET IV 2), häufig wird der Himmel statt Gott genannt[1] oder es muss aus dem Pronomen erraten werden, wer gemeint ist; vgl. I Makk 3 22: „er selbst" (ohne Beziehung) wird sie vor unserem Angesichte zermalmen. Dasselbe finden wir in den Evangelien: ein Ruf ertönt vom Himmel, aus der Wolke (Mk 1 11 9 7); dass Gott redet, sieht man aus dem Worte selbst. Nach Lk 15 7 ist Freude „im Himmel" über jeden Sünder, der Busse tut; nach Lk 15 18 21 sündigt der Verlorene „in den Himmel hinein". Der Zuruf der Jünger: „hilf doch in der Höhe" ist Gebetsruf an Gott. Im Hohen Rat spricht weder der Hohepriester noch Jesus als Angeklagter das Wort „Gott" aus: er ist der Gepriesene (εὐλογητός), er ist die Allmacht (ἡ δύναμις: Mk 14 61 62). In der Mischna wird das Wort „Gott" vermieden. Es wird einfach weggelassen z. B. Abot 2 4: mach deinen Willen gleich seinem Willen, so wird er deinen Willen tun wie seinen Willen (Gamaliel II). Oder man setzt für Gott: Himmel, z. B. Abot 4 4 „Wer den Namen des Himmels im Verborgenen entweiht, gefordert wird es von ihm öffentlich"; oder שְׁכִינָה (Wohnung = Himmel) Abot 3 2: „Sitzen zwei und besprechen sich über das Gesetz, so ist Schechina gegenwärtig unter ihnen"; oder im selben Sinn מָקוֹם (der Ort) Abot 2 9: „„es ist gleich wichtig, ob man bei Menschen oder „beim Orte" borgt"". Häufig kehrt auch der Ausdruck wieder הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, z. B. Abot 3 2. Hierher gehört auch der in der Mischna nicht ganz seltene Ausdruck „Vater im Himmel", z. B. Abot 5 20: „sei stark wie der Panther, leicht wie der Adler, rasch wie die Gazelle, mutig wie der Löwe, um das Wohlgefallen deines Vaters im Himmel zu gewinnen"[2].

V. Für Gottes Erhabenheit und sein allmächtiges Wirken gab es im Vorstellungskreis der Juden kein passenderes Bild als das des Königtums. Gott ist König, sein Königreich ist die gesamte Welt[3]. Entscheidend für die sich damit verbindenden Vorstellungen war aber nicht etwa das alte nationale israelitische Königtum oder das späte Königtum der Hasmonäer, auch nicht die zwischen Griechentum und Orientalentum schwankenden Regierungsformen der Ptolemäer und Seleukiden, sondern das Königtum der persischen Achämeniden, unter dem die

[1] Ausser I Makk s. Dan 4 23 Hen 22 5 6 83 9 91 7 93 11 98 6.

[2] Vgl. auch Kilajim 9 8 Joma 8 8 Rosch haschanah 3 8 Sotah 9 15. — Aus älterem Schrifttum: Sir 23 1 4 51 1 10 Tob 13 4 Sap 2 16 18 5 5 11 10 14 3.

[3] Dan 2 47 4 34 — 3 33 6 27. Weitere Stellen bei BOUSSET IV 6 S. 354.

Juden zwei volle Jahrhunderte standen, und das sich in seinen Formen an die Regierungsweise der babylonischen Könige vielfach anlehnte. Die Juden hatten hier keineswegs das Gefühl, unter barbarischen Despoten zu stehen. Wie sie schon dem Cyrus als dem Gesalbten des Herrn zujubelten (Jes 45 1), so schildern die Bücher Esra und Nehemia, auch III Esr, das Buch Esther und Daniel den persischen Staat als einen freilich von Willkürlichkeiten nicht freien, aber doch auf bestimmten unverrückbaren Ordnungen ruhenden Rechtsstaat, in dem namentlich das Wort des Königs selbst für den König verbindliche Kraft hat[1]. In diesem Bilde des persischen Staates fallen nun bestimmte Grundzüge auf. Dahin gehört die feierliche Abgeschlossenheit des Königs. Wer ihm ungerufen naht und von ihm nicht besonders begnadigt wird, wird getötet (Est 4 11). Genau ebenso weiss das Judentum, dass nur besonders Begnadigte dem Angesicht Gottes nahen durften[2]; an der ersten von den Stellen des äthiopischen Henoch ist schon gesagt, dass selbst die Engel nicht in dieses Angesicht schauen können, und das wird später die allgemeine Ueberzeugung (Philo de monarch. 1 6 Ev. Joh 1 18 θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε). — Diese Abgeschlossenheit bringt es mit sich, dass der König durch Beamte seine Regierung führt, die aber seine Befehle genau und rasch ausführen (Est 3 12—15 8 8—14). Ebenso wird Gott als von einem Hofstaat von Engeln umgeben vorgestellt, die seinen Willen überall genau und schnell ausführen (s. § 35). — Diese Regierung durch Beamte hat zur Folge, dass der König oft nicht der eigentliche Urheber seiner Erlasse ist; die Regierung geschieht mehr vor ihm, d. h. mit seiner Gutheissung, als durch ihn[3]. Auch die religiöse Rede der Juden lässt Gott gerne als über der Arbeit der Weltregierung stehend erscheinen. Vor Gott gilt kein Ansehen der Person (Sir 32 16); wir gaben Adam Arbeit (Jubil 3 15); wir schlossen einen Bund mit Abraham (Jubil 14 20); ein Urteilsspruch ist ergangen (Hen 13 1); der Name des Menschensohnes ist genannt vor dem Betagten (Hen 48 2 3 5); es ist Wille, Wohlgefallen vor Gott (Mt 18 14 Lk 10 21); es wird vergessen oder gedacht vor Gott (Lk 12 6 Act 10 4 31) usw. — Insbesondere lernten aber die

[1] Esr 4 23 6 11 7 26 Neh 2 7—9 Dan 6 2 3 7—10 16 Est 1 1 13 19—22 2 23 3 2 12—15 4 11 6 1—11 7 7 8 5 8—14 9 29—32 10 3 III Esr 3 2 7 9 4 47—57.

[2] S. Ex 24 9—11 Hen slav. 39 8 Hen aeth. 14 15—25 18 8 9 46 1.

[3] Esr 6 8 11 7 13 21 Neh 2 7 Dan 6 8—10 Est 1 19 3 12 7 7 8 5.

Juden die schriftliche Beurkundung aller Regierungshandlungen als eine sehr nützliche Einrichtung im persischen Reiche kennen (Esr 6 1 2 Est 2 23 6 1—11). So kommt nun bei ihnen die Vorstellung auf, dass auch die Regierung Gottes ganz wesentlich schriftlich geführt wird. Alles steht auf himmlischen Tafeln[1]; da ist das Gesetz, da sind die Schicksale der Menschen, die Freunde Gottes aufgezeichnet; es gibt ein Buch derer, die leben, und ein Buch derer, die umkommen. Insbesondere wird jede Sünde vor Gott aufgeschrieben (Jubil 39 6). Auch im äthiopischen Henoch ist ebenso von den himmlischen Büchern und Tafeln die Rede[2]. Die Bücher des Gerichtes sind zuerst Dan 7 10 genannt, so auch IV Esr 6 20 Bar. syr. 24 1, vgl. Abot 2 1: „alle deine Werke sind in ein Buch geschrieben". Diese Vorstellungen finden wir auch im N. T.[3] Daneben findet sich seltener die Vorstellung, dass alles gezählt und gewogen ist[4]. Jesus schildert die auch das Kleinste nicht übersehende Vorsehung Gottes mit dem Bilde, dass auch die Haare des Hauptes gezählt sind (Mt 10 30 Lk 12 7). Allgemein jüdisch ist der Gedanke, dass dem gesamten Geschichtsverlauf ein bestimmtes Zahlenschema zu Grunde liegt und dass die Zahl der schliesslich Geretteten von Gott bestimmt ist[5]. So ist für den Juden nichts in der Welt Zufall und Willkür; der Wille des heiligen überweltlichen Gottes geschieht überall.

§ 35. Engel und Geister.

Bousset, Religion des Judentums 1903, S. 313—350, H. Holtzmann, Lehrb. der nt. Theologie I 51—54, 57—62, Hamburger, R.-Enc. I 305—312, 219, 220, 420—423 u. a.

I. Nach Act 23 8 lehnten die Sadduzäer den Glauben an Engel und Geister ab; dagegen hatten die Essener eine Geheimüberlieferung über die Namen der Engel (Jos. bell. Jud. 2 142). Eine runde Ableugnung der Existenz von Engeln kann nun aber trotz Act 23 8 den Sadduzäern schon wegen ihres sicher bezeugten Festhaltens am Gesetz nicht zugetraut werden; das Gesetzbuch redet mehrfach von Engeln (die Cherube Gen 3 24, die

[1] Jubil 3 31 16 3 9 28 29 19 9 23 32 24 33 28 6 30 9 19—22 31 32 32 10 15 49 8 50 13.

[2] 47 3 81 1 4 90 20 93 2 98 7 8 103 2 106 19 108 3.

[3] Lk 10 20 Phil 4 3 Apk 3 5 13 8 17 8 20 12 15 21 27 5 1—9.

[4] Hen 41 1 47 4 61 8 63 9.

[5] Dan 9 12 7 11 12 Hen 47 4 IV Esr 14 11 12 Apk Joh 6 11 7 4 14 1 3.

Gottessöhne 6 2, die Engel in Sodom 19 1, der Engel Gottes und Hagar 21 17, der Engel Jahwes bei Isaaks Opferung 22 11 15, die Himmelsleiter 28 12; der Engel Jahves im Dornbusch Ex 3 2, der Engel Gottes vor oder hinter den Israeliten 14 19, der Engel Jahves und Bileams Eselin Num 22 22—35). Ausserdem setzt Jesus in seiner Antwort auf die Frage der Sadduzäer wegen der Auferstehung den Glauben der Sadduzäer an Engel voraus (Mk 12 25). Die Aussage Act 23 8 ist also wohl dahin richtig zu stellen, dass die Sadduzäer die genauere Ausbildung der Engelanschauung ablehnten, welche zu den Lieblingsaufgaben der Haggada gehörte. Aber die Anschauung vom Vorhandensein solcher Mittelwesen zwischen Gott und dem Menschen ist allgemein jüdisch.

II. Aelter als der eigentliche Engelglaube ist der Glaube an mancherlei in der Welt wirksame Geister, die ein gewissermassen von Gott unabhängiges Leben führen. Der Glaube an diese Geister ist das unmittelbare Spiegelbild der Angst des Menschen vor den unheimlichen Naturgewalten, dem unberechenbaren Zufall, dem unverständlichen Tod. Das Judentum hat zwar in seinem Gesetz die Beschwörung solcher Dämonen verurteilt (Dt 18 9—15 Lev 19 26 20 27); aber im besonderen Fall wurde diese Bestimmung immer ausser acht gelassen; vielleicht wollten die Sadduzäer an ihr festhalten. Das war schon deshalb schwierig, weil das Vorhandensein von Dämonen in demselben Gesetz nicht geleugnet, sondern bestätigt, und die Abwehr eines Dämons sogar gesetzlich geregelt wird. Vielleicht sollte sonstiger Dämonendienst dadurch überflüssig gemacht werden, dass am Versöhnungstag der eine von den beiden zum Opfer bestimmten Böcken dem „Asasel“ in die Wüste preisgegeben wird (s. S. 175, 176). Tatsächlich war Dämonenglaube und Dämonenbeschwörung bei den Juden allgemein. Im Buch Tobit gibt der Erzengel Raphael dem jungen Tobias die Weisung, mit einer Kohle vom Rauchwerk und mit Herz und Leber eines bestimmten Fisches den bösen Dämon Asmodäus, der in sinnlicher Liebe zu Sara deren sieben frühere Gatten in der Brautnacht getötet hat, von Ekbatana bis nach Oberägypten zu verjagen[1]. Das Buch der Jubiläen erzählt c. 10, dass Noah wegen der Verführung seiner Söhne durch die Dämonen zu Gott gebetet und

[1] Tob 3 8 6 14 17 18 8 3.

dass Gott angeordnet habe, die Dämonen zu binden. Aber ihr Fürst Mastema oder Satan habe erklärt, so könne er seinen Beruf an den Menschen nicht ausüben; deshalb gab Gott ein Zehntel der Dämonen frei und liess Noah durch Engel über die Heilung von Dämonen belehren. So hat Noah ein solches Zauberbuch hinterlassen. — Mastema bringt dann zehn Versuchungen über Abraham[1]; der aber betet: rette mich aus der Hand der bösen Geister, die über die Gedanken des Menschenherzens herrschen! (12 20). Abraham segnet Jakob: die Geister Mastemas sollen dich und deinen Samen nicht beherrschen (19 28). Später will Mastema den Moses vor dessen Rückkehr nach Aegypten töten; er hilft den ägyptischen Zauberern; er lässt die Aegypter die Israeliten verfolgen (48 2 9 12 16); aber er wird gebunden, dass er die Israeliten nicht wegen der mitgenommenen Geräte verklagte (48 18 19). Alle Streitkräfte des Mastema töten auch die Erstgeburten der Aegypter (49 2 3). Hier bringen also die Dämonen Uebel und verführen dadurch zur Sünde; dann verklagt Mastema den Sünder, um ihm wieder Uebel zuzufügen. Das Wirken der Dämonen ist also mit dem Wirken Gottes einigermassen ausgeglichen. Im äthiopischen Henoch wird eine Theorie über die Herkunft der Dämonen im Anschluss an Gen 6 1—4 ausführlich vorgetragen. Sie sind die Kinder der gefallenen Engel und haben, nachdem sie als Riesen sich gegenseitig vernichtet haben, im Tod ihre Wohnung auf Erden, wo sie, ewig von Hunger und Durst geplagt, alles Verderben anrichten (so namentlich c. 15 16). Nach 54 1—6 sind es die Scharen des von der Sitte des Versöhnungstages her bekannten Asasel, die im Dienste des Satan die Menschen verführen (Asasel auch 8 1 9 6 10 4—8 13 1). — Josephus erzählt von Salomo (antt. 8 45—49): „Gott gab ihm auch die Kunst gegen die Dämonen zu Nutz und Heilung für die Menschen; Zauberlieder gegen Krankheiten und Formen (τρόπους) der Beschwörung hat er hinterlassen, damit kann man die Dämonen auf Nimmerwiederkehr vertreiben." Josephus sah selbst zu, wie ein jüdischer Beschwörer Eleasar von Dämonen geplagte Menschen dadurch heilte, dass er ihnen den Dämon unter Nennung Salomos und Rezitation seines Zauberspruchs mit einem Ring aus der Nase zog; ein in der Nähe stehendes Wassergefäss musste der Dämon noch umstossen: das alles in Gegenwart Ves-

[1] 11 11 17 15—18 19 3 8.

pasians, seiner Söhne, der Offiziere und vieler Soldaten. — Juvenal (6 542—547) kennt die jüdische Wahrsagerin und Lucian von Samosata (bei Reinach, Textes S. 159) den jüdischen Beschwörer; beide spotten über die Torheit der Gläubigen. Auch die Apostelgeschichte erzählt von herumziehenden jüdischen Beschwörern (19 13—16). — Am anschaulichsten tritt uns dieser Dämonenglaube in den Evangelien entgegen. Es gibt Kranke, die von einem bösen Geist geplagt werden, ohne dass der böse Geist in ihnen wohnt: so hat Satan die Frau gebunden, die achtzehn Jahre gebückt gehen musste[1]: doch ist schon hier eine enge Verbindung des Geplagten mit dem Plagegeist zweifellos vorgestellt. Blindheit und Stummheit werden auf einen im Menschen wohnenden Dämon zurückgeführt (Lk 11 14 Mt 12 22). Meist aber glaubte man die von einem Dämon Besessenen an einer gewissen Unruhe zu erkennen. Ein Besessener unterbricht durch lauten Aufschrei den Prediger in der Synagoge (Mk 1 24); ein Besessener treibt sich wild schreiend und sich mit Steinen zerschlagend auf einem Totenfeld umher; er lässt sich nicht binden (Mk 5 2—5); die Heilung eines besessenen Mädchens erkennt man an der Ruhe, mit der es auf seinem Bette liegt (Mk 7 24—30); besessen ist der epileptische Knabe, den der Dämon schon in Feuer und Wasser geworfen hat: er schäumt, fletscht die Zähne, wird gelähmt, fällt zur Erde, wälzt sich mit Schäumen, ist endlich wie tot (Mk 9 14—29). Aber auch die religiöse Erregung, die den Täufer nicht essen und trinken lässt, wird auf Besessenheit zurückgeführt (Lk 7 33); von Jesus urteilen seine Angehörigen, er sei von sich gekommen (ὅτι ἐξέστη Mk 3 21), seine Gegner reden auch hier von Besessenheit, die sich seltsamerweise in diesem Fall mit Heilung von Besessenen befasse. Wenn sie in dem Jesus beherrschenden Dämon einen Dämonenfürsten Beelzebul erkennen, der wohl nicht mit dem Orakelgott von Ekron בַּעַל זְבוּב (II Kön 1 2 6) verwechselt werden darf, so bekunden sie damit ihre genaue Kenntnis des Dämonenreiches[2]. Religiös besonders erregbare Leute sind es auch, die, ähnlich wie der Besessene in der Synagoge, in Jesus zuerst den Messias erkennen; auch sie werden als Besessene zur Ruhe verwiesen (Mk 1 34 3 11). So heilt

[1] Lk 13 10—17, vgl. Act 10 38 und den Engel des Satan, der Paulus mit Fäusten schlägt II Kor 12 7.

[2] Mk 3 22 30, vgl. Joh 7 20 8 48 49 52 10 20 21.

auch Paulus in Philippi eine Magd, die von einem Wahrsagergeist besessen ist (Act 16 16—18). Jesus heilte Besessene (Mk 3 22 Lk 13 32) und übertrug diese Gabe auf seine Jünger (Mk 6 13 Mt 10 8 Lk 10 17). Dabei macht er die Erfahrung, dass die Rückkehr eines in die wasserlose Wüste vertriebenen Dämons (der doch nach Hen 15 11 immer von Durst geplagt ist) in sein früheres, jetzt rein und schön gescheuertes Haus, also der Rückfall eines Geheilten in sein früheres Leiden, zur Folge hat, dass der eine Dämon noch sieben andere zu sich einlädt: also das Leiden ist nach dem Rückfall schlimmer als früher (Mt 12 43—50 Lk 11 24 26). Es lässt sich nicht sicher sagen, welche Art von Besessenheit hier gemeint ist; doch liegt es hier, wie Lk 10 17—21 13 32, sehr nahe, an Jesu und seiner Jünger Kampf gegen das Böse im Menschen zu denken; denn die Dämonen, und insbesondere Satan (Mk 3 23 Lk 10 18), sind Verführer zum Bösen. Als gottwidrige Wesen fürchten sich die Dämonen vor Gott (Jak 2 19). Von ihnen stammt falsche Lehre (I Tim 4 1), insbesondere der heidnische Opferdienst, der ihnen zu gute kommt[1].

III. Sowohl im Jubiläenbuch (c. 10) als auch in den Evangelien erscheint der Satan (σατανᾶς, gr. διάβολος) als Führer von Dämonen[2]; Mk 3 23 scheint σατανᾶς geradezu ein anderes Wort für δαιμόνιον zu sein (doch vgl. 3 26 ἐφ' ἑαυτὸν und ἐμερίσθη). Von vielen Satanen, die unter einem Satan stehen, weiss auch Hen 40 7 53 3: sie verklagen die Menschen und bereiten die Marterwerkzeuge zu ihrer Bestrafung. Hen 53 3 heissen aber die vielen Satane Plageengel, und so redet auch das N. T. vom Satan oder Teufel und seinen Engeln[3]. Nun gehört weder im Buch Henoch noch in den Jubiläen Satan zu den nach Gen 6 1—4 gefallenen Engeln. Die Sage über seine Herkunft lässt sich aber noch aus mancherlei Andeutungen erkennen. II Kor 11 3 ist das Bild der Verführung einer reinen, einem andern verlobten Jungfrau veranschaulicht durch den Vergleich ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὔαν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ. Daraus scheint hervorzugehen, dass Eva geschlechtlich verführt wurde. Ebenso sagt aber auch die Mutter der Sieben im IV Makk (18 5): οὐδὲ ἐλυμήνατό μου τὰ ἁγνὰ τῆς παρθενίας λυμεὼν ἀπάτης ὄφις. Auch da ist ganz deutlich

[1] Jubil 22 17 I Kor 10 20 21 Apk 9 20 16 14 18 2.
[2] Mk 3 22—30 Lk 10 17 18, vgl. auch Act 10 38.
[3] II Kor 11 7 Apk 12 7 9 Mt 25 41, vgl. Martyr. Jes 2 2.

auf Gen 3 angespielt, und es wird ausgesagt, dass die Sprechende ihre jungfräuliche Reinheit besser als Eva vor Verführung bewahrte. Sohn dieser Verbindung Evas und der Schlange ist nun der Erstgeborene Evas, Kain, der Menschenmörder (Joh 8 44), der wie der Satan (Hi 1 3 2 2) unstet und flüchtig, fern von Jahve, auf der Erde umherschweift (Gen 4 12). So heisst es von Kain I Joh 3 12: Κάιν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Und vom Teufel heisst es Joh 8 44, dass er, wie auch sein Vater, ein Lügner ist. Sein Vater ist nämlich die Schlange (ὁ ὄφις), die fälschlich sagte: ihr werdet nicht sterben (Gen 3 4). Also der Teufel ist kein anderer als der menschenmörderische Kain selbst (s. Weber, Lehren des Talmud S. 211, 212). Dabei ist die Vorstellung wohl die, dass Kain ebenso als unruhiger Geist nach seinem Tode umherschweift, wie die Riesen, deren Totengeister, die Dämonen, das Gefolge des Satan bilden (Hen 15). Die ganze Vorstellung ist also aus Uebertragung des Motivs von Gen 6 1—4 auf Gen 3 gebildet. Die Schlange selbst ist dann als einer der Gottessöhne von Gen 6 1—4 zu denken (vgl. Hen 69 6). — Aber das ist nicht die einzige Vorstellung vom Ursprung des Teufels. Nach dem „Leben Adams und Evas" war Satan ein Engelfürst, der Gottes Ebenbild in Adam nicht anbeten wollte und deshalb mit seinen Engeln vom Himmel zur Erde verstossen wurde (11—17, Fuchs in Kautzsch' Pseudepigr. S. 513). Aber in Lichtgestalt der Engel verführt er Eva (9). Nach dem slavischen Henoch war Satanael ein Erzengel (29 4 31 4), der sich gegen Gott erhob, um ein eigenes Reich zu gründen (29 4), Adams Herrschaft über die Erde nicht anerkannte (31 3) und mit seinen Engeln vom Himmel gestürzt wurde 7 3 18 3 29 4 5. Aus einem solchen Vorstellungskreis, der an weitverbreitete uralte Mythologie anknüpft, stammen die Bilder Lk 10 18 Apk 12 7 9, wonach der Satan bzw. die Paradiesesschlange aus dem Himmel gestürzt wird (vgl. Jes 14 12—15); und wieder II Kor 11 14: der Satan verwandelt sich in einen Engel des Lichtes. Auch Apk 20 2 ist Schlange (ὄφις ὁ ἀρχαῖος) und Teufel dasselbe. — Wie stark dieser im Satansglauben gipfelnde Dämonenglaube den Gedanken an Gottes Vorsehung zu durchkreuzen vermochte, zeigt das Wort des Paulus I Thess 2 18, der Satan habe ihn gehindert, nach Thessalonich zurückzukehren. Eine mythologische Vorstellung scheint auch in dem Segenswort Rom 16 15 „der Gott des Friedens wird den Satan in Bälde unter euren Füssen nieder-

treten“ vorzuliegen. Aus dem Fluchwort an die Schlange Gen 3 15 ist das kaum völlig zu erklären; vielmehr liegt eine ähnliche Vorstellung vor test. Asser 7: „Der Höchste besucht die Erde — in Ruhe das Haupt des Drachen zermalmend.“ Uebertragen bedeutet das natürlich den Sieg des Guten über das Böse; der Wille Gottes, der jetzt noch nicht völlig geschieht, wird einstmals geschehen. Die eigentliche Personifikation des Bösen (בְּלִיַּעַל Beliar) ist trotz Jubil 1 20 15 33 Sibyll. 3 63—74 II Kor 6 15 und trotz häufiger Erwähnung im Testament der zwölf Patriarchen nicht wirklich volkstümlich.

IV. Altisraelitisch ist nicht bloss der Glaube an einen Gottes Herrlichkeit sinnbildlich darstellenden Hofstaat Gottes (Jes 6 2—7), sondern auch an eine Aussendung von Geistern zur Ausrichtung des Willens Gottes unter den Menschen (I Kön 22 19—23). Aber mit der Vergrösserung des Weltbildes und mit der strengen Betonung der überweltlichen Erhabenheit Gottes neben dem Gedanken der das Kleinste wie das Grösste umspannenden Weltleitung trat im Judentum eine ausserordentliche Weiterbildung und Ausgestaltung des Engelglaubens ein. Auch hier befruchtete die Anschauung der persischen Reichsverwaltung die Phantasie. Die Einteilung des Perserreiches in 127 Provinzen spielt im Buch Esther eine grosse Rolle (1 1 8 9 9 30); der dritte Esra erwähnt sie (3 2); im Buch Daniel (6 1) haben die Septuaginta dieselbe Zahl 127; der hebräische Text und Theodotion haben nur 120. Ebenso denkt sich nun das Judentum die grosse Völkerwelt in eine Anzahl Provinzen geteilt, die Gott seinen Engeln anvertraut hat. Wir finden diese Anschauung schon sicher im Texte der Septuaginta zu Dt 32 8 9: ὡς διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδάμ, ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ, καὶ ἐγενήθη μερὶς κυρίου λαὸς αὐτοῦ Ἰακώβ. Genau ebenso sagt aber der hebräisch schreibende, also nicht nach der Septuaginta sich richtende Sirach (17 17) und das Buch der Jubiläen 15 31 32. Nach diesen drei Stellen hat Gott sich das Volk Israel vorbehalten, als er die andern Völker unter Statthalter stellte — wie etwa im römischen Reich Italien von Rom aus beherrscht wurde, aber die Provinzen ihre Statthalter hatten. Das dürfte also tatsächlich schon im Text von Dt 32 8 ursprünglich gestanden haben (בְּנֵי אֵל für בְּנֵי יִשְׂרָאֵל). Später wurde die Vorstellung insofern geändert, als das Buch Daniel den grossen Fürsten Michael, einen der obersten Engel, als Vorkämpfer

Israels bezeichnet (10 13 12 1). Auch Hen 20 5 heisst es von Michael, einem der Erzengel: er ist über den besten Teil der Menschen gesetzt, über das „Volk". Daniel nennt daneben einen Engel Persiens und Griechenlands (10 13 20); eine genaue Schilderung der Teilung der Völkerwelt an 70 Engel, deren erster Michael ist, und eine Beschreibung des damit zusammenhängenden Abfalls von Gott findet sich im hebräischen Testament Naphtali 8—10 (KAUTZSCH, Pseudepigr. S. 491f.). — Nur sehr selten wird der Glaube an einen Schutzengel kleinerer Gemeinschaften oder einzelner Personen erwähnt. Aber wenn die Apokalypse Johannis die sieben Christengemeinden der Provinz Asia unter den Schutz von sieben Engeln gestellt weiss, an welche der Seher zunächst die göttliche Mahnung richtet, weil eben der Engel der Gemeinde als Gottes Statthalter für sie zu sorgen hat, so entspricht das so völlig der Dt 32 8 Sir 17 17 Jubil 15 31 niedergelegten allgemeinen Anschauung, dass man wohl wird annehmen dürfen, dass auch die jüdischen Synagogengemeinden ihren Schutzengel zu haben glaubten. Aber nachweisen lässt sich die Anschauung nicht. Aehnlich steht es mit dem Glauben an den persönlichen Schutzengel des einzelnen. In der christlichen Urgemeinde war der Glaube vorhanden (Mt 18 10 Act 12 13 14) nicht als etwas Neues, sondern als ein überkommenes Erbstück der jüdischen Religion[1]. Dass er aber nicht allgemein verbreitet war, sieht man aus dem Buch Tobit, wo einer der Erzengel, Raphael, die Aufgabe eines Schutzengels des Tobias übernimmt (5 22 tröstet deshalb Tobit sein Weib nur: ἄγγελος γὰρ ἀγαθὸς συμπορεύσεται αὐτῷ, nicht: sein guter Engel wird mit ihm ziehen. So LÖHR bei KAUTZSCH). Im Testament des Joseph 6 sagt Joseph: „Der Gott meiner Väter und der Engel Abrahams wird mit mir sein." Auch da ist nicht von einem persönlichen Schutzengel Abrahams die Rede; denn Joseph soll doch den Schutz erfahren, und der Engel gehört nur zu Abraham, wie Gott zu den Vätern: der die Väter behütet hat, behütet auch den Enkel. Aber dabei kann er noch ganz andere Aufgaben haben, wie der Raphael des Tobias. Sicher liegt die Vorstellung von Engeln der einzelnen guten und bösen Menschen im griechisch-slavischen Baruch c. 11—16 vor; aber die Anschauung ist von der Mt 18 10 vorgetragenen bedeutsam

[1] Vgl. Hen 100 5 — Ps 91 11 ist anders.

unterschieden, sofern die Schutzengel hier nur den Erzengel Michael, aber keineswegs das Angesicht des Vaters im Himmel zu schauen bekommen.

V. Der persische König hatte sieben Fürsten zur Seite, „die das Angesicht des Königs sahen, die den Vorsitz im Königreiche hatten“ [1]. Ebenso steht dem späteren Judentum im wesentlichen fest, dass sieben Engel „die Gebete der Heiligen hinauftragen und zu der Herrlichkeit des Heiligen Zutritt haben“ (Tob 12 15). Hen 20 werden (im griechischen Text) die Namen der sieben Erzengel und ihr Geschäft aufgezählt; Hen 90 21 22 stehen vor dem Thron des richtenden Herrn sieben Weisse, die das Gericht vollziehen (vgl. auch 81 5). Sie sind auch die sieben Männer im weissen Kleid Test. Lev 8. In der Offenbarung Johannis ist 8 2 von den sieben Engeln die Rede, die vor Gott stehen; sonst heissen sie hier die sieben Geister vor Gottes Thron — wohl zum Unterschied von den Engeln der sieben Gemeinden (1 4 3 1 4 5 5 6).

Im äthiopischen Text des Henoch ist c. 20 und 90 21 nur von sechs Erzengeln die Rede, ebenso in dem Targum Jonathan zu Dt 34 6, und damit vergleicht man Hes 9 2. Man darf damit die Vorstellung vom Götterberg, die auch zuerst Hes 28 14 16 (vgl. Jes 14 13) vorliegt, zusammenstellen. Nach Hen 18 6—9 24 2 3 ist der Berg, der den Thron Gottes trägt, von sechs gleichfalls herrlichen Bergen aus Edelstein umgeben; man wird annehmen dürfen, dass sie ursprünglich die sechs Throne der Berater Gottes bzw. in einer heidnischen Mythologie der Untergötter trugen. Nun kennt die babylonische Mythologie sieben Planetengottheiten, und es ist fraglos, dass auch bei den Juden Engel und Sterne reichlichst in der mythologisch-religiösen Sprache verwechselt werden; die Kombination der sieben Erzengel mit sieben Sternen findet sich Apk Joh 3 1 (während 1 16 2 1 nach 1 20 an die sieben Gemeindeengel gedacht sein soll). In der persischen Religion wurde diese babylonische Vorstellung in der Weise festgehalten, dass neben Ahuramazda sechs Amescha Spenta gezählt wurden. So lag es nahe, auch neben Jahve sechs Erzengel zu stellen. Aber schliesslich blieb der persische König mit seinen sieben Ratgebern doch auch für die religiöse Vorstellungswelt der Juden die ausschlaggebende Wirklichkeit.

[1] Est 1 14 Esr 7 14 III Esr 8 11.

Endlich kommen im äthiopischen Henoch häufig vier oberste Engel vor, die an die Stelle der bei Ezechiel und in der Apokalypse Johannes tierartig gedachten Kerube treten[1]. Sie stehen zu den vier Seiten des Herrn der Geister (Hen 40 2); mit ihnen kommt das betagte Haupt (71 8—13); sie sehen das auf Erden vergossene Blut und bringen die Seufzer der Erschlagenen vor Gott; an sie ergeht zunächst die göttliche Weisung (9 1—11 1), die sie auch vollziehen (54 6). Die Vierzahl ist durch die vier Weltgegenden bestimmt; altisraelitisch ist eigentlich die Anschauung von zwei Keruben (I Kön 6 23).

Was die Namen dieser Engel anlangt, so ist auch bei Henoch zwischen den Gruppen der sieben und vier Engel nicht geschieden: in dem Abschnitt 9 1—11 1 heissen die vier Michael Uriel, Raphael und Gabriel; in den späteren Stellen steht für Uriel der Name Phanuel. Die vier erstgenannten Namen kehren Hen 20 bei Aufzählung der sieben Erzengel wieder; im übrigen schwelgt das Judentum im Hervorbringen von Engelnamen.

VI. Sobald die jüdische Volksvorstellung die Ausführung des göttlichen Willens den Engeln übertragen hatte, war damit die Möglichkeit gegeben, uralten Dämonenglauben neu aufleben zu lassen, fremde Mythologie in reichster Weise sich anzueignen und das Weltbild nach eigener Phantasie mit immer neuen Engelgestalten zu bevölkern. Die Apokalypse Johannis weiss von Engeln der vier Winde, die an den vier Ecken der Welt stehen (7 1 2); von einem Engel des Abgrunds, dem Verderber Abaddon (9 11); von einem Engel des Feuers (14 18) und von einem Engel der Wasser (16 5). Andere Aufzählungen solcher Engel finden sich Jubil 2 2 Hen 60 16—22 und sonst. Die Zahl der Engel ist unendlich gross[2]; sie bilden zusammen das ganze Heer der Himmel, alle Heiligen in der Höhe, das Heer Gottes und zerfallen in sieben Gruppen: 1. Cherubim, 2. Seraphim, 3. Ophanim, 4. Gewalten (ἀρχαί), 5. Herrschaften (κυριότητες), 6. Auserwählte, 7. die Mächte (ἐξουσίαι) auf dem Festland und über dem Wasser (Hen 61 10). Eine Einteilung in neun Legionen findet sich im slavischen Henoch (20): statt der Auserwählten von Hen 60 stehen da noch die Erzengel, Kräfte (δυνάμεις) und Throne (θρόνοι). Eine Berechnung nach — freilich mehr —

[1] Hes 1 5—12 10 17—22 Apk Joh 4 6—9 5 6—14 6 1—7 7 11 14 3 15 7 19 4.
[2] Dan 7 10 Hen 60 1 71 7 8 9.

Legionen wird auch in einem Wort Jesu (bei Mt 26 53) erwähnt. Dagegen wird sich nicht sicher feststellen lassen, ob auch in den paulinischen Briefen mit den Ausdrücken ἀρχή, δύναμις, ἐξουσία, θρόνος, κυριότης, auch στοιχεῖον (Element, im slavischen Hen 16 7 eine Engelgruppe) durchweg an Engelwesen gedacht ist[1]. — Was das Aeussere der Engel anlangt, so werden sie immer in Menschengestalt, und zwar als Männer, vorgestellt[2]. Sie tragen weisse Gewänder[3]; ihr Kleid und ihr Antlitz leuchtet wie Schnee[4]. Von leinenen Kleidern redet Hesekiel (9 2) und Daniel (10 5). An letzterer Stelle wird die Erscheinung genauer beschrieben: „ein Mann, gekleidet in leinene Gewänder, der Gürtel aus feinem Gold, der Leib wie Chrysolith, das Gesicht strahlend wie der Blitz, Augen wie Feuerfackeln, Arme und Füsse wie glattes Erz, der Schall der Worte wie mächtiges Tosen." Es mag sein, dass hier ein besonders glänzendes Bild gegeben sein soll, ebenso wie Apk Joh 1 13—16, wo der Seher das Bild des verklärten Christus beschreibt. Im Testament des Joseph 6 wird der Engel als „ein furchtbarer Mann" bezeichnet. Von dem Glanz und der strahlenden Herrlichkeit der Engel ist auch Ev. Lk 2 9 Bar. syr. 51 5—12 die Rede. Dagegen werden die Engel nicht als geflügelte Wesen beschrieben (gegen Jes 6 2 Vita Adae 37); es ist etwas Aussergewöhnliches, wenn ein Engel fliegt (Apk Joh 8 13). Menschliche Bedürfnisse haben die Engel, wenigstens teilweise, nicht: von Cherubim, Seraphim, Ophanim heisst es, dass sie nie schlafen[5]. Irdische Speise nimmt Raphael nicht: „ich ass nicht und trank nicht" (Tob 12 19); aber das Manna ist Engelspeise (ἄρτος ἀγγέλων Ps 78 25 LXX, Sap 16 20). Weiber hat Gott für die Engel nicht geschaffen, weil sie unsterblich sind (Hen 15 6 7, vgl. Lk 20 34—36); trotzdem erliegen ihrer 200 der sündigen Lust (Hen 6 6 69 2). Das sind die unter den Hügeln der Erde gebundenen Titanen des Judentums[6]. Darum müssen noch jetzt die Weiber sich vor den Engeln hüten (I Kor 11 10). Aber diese Engel haben noch in anderer Weise gesündigt: sie haben auch

[1] Rom 8 38 I Kor 15 24 Gal 4 3 9 Eph 1 21 3 10 6 12 Kol 1 16 2 8 10 15 20, vgl. I Petr 3 22 II Petr 3 10 12.

[6] Dan 3 25; 8 15 9 21 Gabriel; 10 5. — Hen 6 2 7 1.

[3] Test Levi 8 Hen 71 1 Mk 16 6 Mt 28 3 Act 1 10.

[4] Hen 71 1 Mt 28 3 Lk 24 3.

[5] Hen 71 1, vgl. 39 12 13 40 2 61 12.

[2] Hen 10 4 12 88 1—3 II Petr 2 4.

die Geheimnisse der Gottheit verraten[1]. — Nicht derselben Strafe sind die Völkerengel verfallen, die von ihren Völkern statt des Schöpfers angebetet werden. Deshalb sagt das Jubiläenbuch (15 31), Gott habe den Abfall der Völker gewollt; das hebräische Testament Naphtali erzählt, die Engel hätten das Gebot ihres Schöpfers befolgt (8), aber die Völker hätten von sich aus gesündigt (9).

VII. Nach dem Gesagten ist es in der jüdischen Glaubenswelt vollkommen begründet, wenn das Dreimalheilig der Seraphim (Jes 6 3) Hen 39 12 in der Fassung wiederkehrt: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Geister: er erfüllt die Erde mit Geistern." Nun ist zu erwarten, dass die von Gott stammenden Geister mit dem Menschen in ebenso innige Verbindung treten wie die Dämonen: der Besessenheit tritt gegenüber die Erfüllung mit heiligem Geist. Um diesen Gedanken zu erreichen, musste man ein Engelwesen kennen, das fähig war, in dem Menschen Wohnung zu nehmen. Als solches bot sich zunächst die Weisheit Gottes dar. Schon in den Proverbien erscheint sie als die vorweltliche Ratgeberin und Künstlerin Gottes bei seiner Schöpfung (8 22—31), die jetzt auf der Gasse, auf den Plätzen, an den Strassenecken und Toren zu sich einlädt (1 20—33); sie fordert auf, an ihrem Festmahl in herrlichem Saale teilzunehmen (9 1—12). Die Weisheit, die Gott bei seiner Schöpfung leitete, kann also auch vom Menschen angeeignet werden. — Wohl im Anschluss an diese Stelle der Proverbien lässt der Siracide (24 1—22) die Weisheit sich selber loben: Aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen, hat sie ihren Thron in der Höhe, ist aber auch mit den tiefsten Tiefen, mit dem Meer, der Erde und allen Völkern bekannt; aber einen festen Wohnsitz hat sie nach Gottes Willen in Jerusalem und unter den Israeliten; nach ihr hungert und dürstet, wer sie gekostet hat; wer sich ihrer bedient, sündigt nicht. Der Siracide fügt hinzu, dass das alles vom Gesetz gilt, und rühmt seinen eigenen Beruf, dieses Gesetz zu lehren 24 23—34. — In der Sapientia wird in dem ganzen Abschnitt 6—9 der Segen der Vereinigung mit der göttlichen Weisheit gepriesen: sie kann alles lehren, denn sie hat alles geschaffen (7 21); ihr einzigartiger (μονογενές) und doch vielgestaltiger (πολυμερές) heiliger Geist durchdringt alles; er ist allmächtig und allwissend

[1] Hen 7 1 8 1—4 9 6 7 10 7 16 3 69 5—25.

(7 22—24), ein Hauch (ἀτμίς), ein Ausfluss (ἀπόρροια), eine Ausstrahlung (ἀπαύγασμα) der Gottheit und doch wieder ihr Spiegel (ἔσοπτρον) und Bild (εἰκών) 7 25 26. Als alles erneuernde Kraft tritt sie in heilige Seelen ein und macht sie zu Freunden Gottes und Propheten; Gott liebt nur den, der mit ihr verbunden ist (7 27 28). — Für Philo ist Gott der Vater, die Weisheit, durch die alles vollendet wurde, die Mutter der Welt: wer beide ehrt, nützt sich selbst am meisten (quod. det. pot. ins. 16); aber um der Sinnlichkeit willen verlässt einer oft den Vater des Alls, Gott, und die Mutter der Welt, Gottes Vollkommenheit und Weisheit (leg. alleg. 2 14). Das Bild der ehelichen Verbindung Gottes mit der Weisheit, die als Mutter natürlich älter ist als die Welt, wird de ebriet. 8 entworfen. Aber der heiligste Platz auf Erden ist der Geist des Weisen, den Tugenden gleich den Sternen umkreisen[1]. Nahe verwandt damit ist Philos Anschauung über den Logos, Gottes Wort und Gedanken, der von Gott stammt, aber in der Welt und im Menschen sich Wohnung macht (S. 318 f.).

Von Gottes heiligem Geist ist nirgends im Judentum so ausführlich die Rede wie von der Weisheit und dem Logos. Am deutlichsten klingt an die Stellen von der Weisheit das Wort Jdt 16 15 an: „Du entsandtest deinen Geist, und er baute." Von der Mitteilung des Geistes an die Menschen ist Sap 9 17 gesprochen: „Du sandtest deinen heiligen Geist aus der Höhe." Zu vergleichen ist noch Susan 45, wo nach der Septuaginta ein Engel des Herrn dem Daniel den Geist der Einsicht bringt, während nach Theodotion Gott den heiligen Geist Daniels aufweckt. Bedeutsam wird die Anschauung vom heiligen Geist erst auf christlichem Boden. Hier deutet Petrus die Glossolalie als Erfüllung von Joel 3 1 und gibt damit der Gemeinde eine neue Bürgschaft ihrer Zugehörigkeit zum Messias[2]. So ist noch den Korinthern die Glossolalie das Zeichen des Geistesbesitzes[3]; auch für Paulus ist der Geistesbesitz das erste Gut aus der messianischen Welt, das Unterpfand des Empfangs aller messianischen Güter[4]. Aber Paulus sieht in der Wertschätzung des Aussergewöhnlichen eine Gefahr und bildet deshalb die urchristliche

[1] Fragm. Mang. 2 661, vgl. de somn. 2 38.
[2] Act 2 1—5 15—21 10 44—48 19 6. [3] I Kor 12 14 2 12 14 16.
[4] Rom 8 23 II Kor 1 22 5 5 Eph 1 14.

Anschauung vom heiligen Geist in die aus der Weisheits- und Logoslehre geläufige Anschauung um: alle gemeinnützige Betätigung, insbesondere der Kampf gegen die Sünde ist Wirkung des gottgesandten heiligen Geistes[1]. Dabei ist der Geist als zu Seele und Leib hinzugekommen vorgestellt (I Thess 5 23); der Geist Gottes treibt die Gotteskinder (Rom 8 14 Gal 5 18); der einzelne wirkt im Geist, wie der Geist in ihm (Rom 8 9 ὑμεῖς ἐστὲ — ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν) — genau wie auch von der Beziehung des Besessenen zu seinem Dämon gesprochen wird (Mk 1 23 5 2 8). Die Anschauung des Johannesevangeliums von dem Geist als der stofflichen Grundlage des ewigen Lebens (3 6) knüpft an altisraelitische Vorstellungen an (vgl. Jes 31 3), hat aber mit dem Engel- und Geisterglauben der Juden keine unmittelbare Berührung.

Drittes Kapitel.

Die jenseitige und die künftige Welt.

§ 36. Die jenseitige Welt.

Stade, Bibl. Theologie des A. T. 1905, §§ 46, 127, 132, 139 5, Schwally, Das Leben nach dem Tode 1892, Volz, Jüdische Eschatologie 1903, S. 126 bis 149.

I. Die Schöpfungsgeschichte der Genesis weiss nichts von einem Jenseits. Noch Hesekiel weiss von der Wohnung Gottes in dieser Welt, nämlich in Eden, dem Gottesgarten, auf dem heiligen Götterberge mitten unter feurigen Edelsteinen[2]. Aehnlich ist die Vorstellung Hen 18 6–8 24: Der Thron Gottes steht auf dem mittleren und höchsten von sieben Bergen aus Edelstein; nach c. 24 ist dieser Berg bedeckt mit duftenden Bäumen; sie alle überduftet der schöne blühende Lebensbaum. Zu Anfang des äthiopischen Textes von c. 24 (1 2) ist ausdrücklich gesagt, dass diese Berge auf Erden zu finden sind, allerdings hinter einem Tag und Nacht brennenden Gebirge. Nach 18 9 sieht Henoch wohl um den Thron Gottes loderndes Feuer, das ihm die Herrlichkeit Gottes verdeckt. Nach Hen 24 sind diese Berge westlich von Palästina zu suchen (vgl. 23 1 4). — Ebenso ist im Jubiläenbuch Gottes Wohnung auf Erden. „Vier Orte auf Erden gehören Gott: der Garten Eden, der Berg des Ostens (der Götter-

[1] I Kor 12 4–11 Rom 8 13 Gal 5 16–25. [2] 28 13–16 31 8–18 36 35.

berg), der Berg Sinai und der Berg Zion“ (4 26). „Gott wohnt in der Wohnung Sems; der Garten Eden ist das heiligste der Heiligtümer und die Wohnung Gottes, der Berg Sinai der Mittelpunkt der Wüste, der Berg Zion der Mittelpunkt des Nabels der Erde. Diese drei sind, eins dem andern gegenüber, zu Heiligtümern geschaffen“ (8 18 19). Noch im Leben Adams (25) ist das „Paradies der Gerechtigkeit“ Gottes Wohnsitz; es ist aber nur durch eine Mauer und einen Strom von der übrigen Erde getrennt (28 31). — Das sind also Reste einer älteren Auffassung. Das Buch Henoch redet noch c. 32 von den sieben Gewürzbergen und dem Garten der Gerechtigkeit mit dem Weisheitsbaum (hier ist das alles im Osten gedacht); von diesem Garten ist auch 60 8 61 12 als vom Wohnort der Seligen die Rede; nach 77 3 liegt er im Norden. Ein Berg, dessen äusserste Spitze bis in den Himmel ragt, ist 17 1 erwähnt; sechs Metallberge schmelzen nach 52 1—6 vor dem Messias hin (der also wohl ursprünglich auf dem siebenten, dem Gottesberg in der Mitte, steht); auch 77 4 ist von sieben hohen Bergen in unmittelbarer Nähe der Erwähnung des Paradieses die Rede. Aber an allen diesen Stellen sind weder das Paradies noch die Berge als Wohnort Gottes mehr bezeichnet. Viel eher mochten noch die späteren Israeliten den Wohnort Gottes auf dem Sinai suchen, der auch in ihrem Gesetz als der Berg Gottes bezeichnet wird Ex 24 13 (der Horeb Ex 3 1) und auf dem nach Ex 24 9 10 Mose mit 73 andern den Gott Israels erschaut hatten: „zu seinen Füssen war ein Boden wie aus Saphirfliesen und wie der Himmel selbst an Klarheit!“

II. Nach allgemein jüdischer Vorstellung wohnt Gott im Himmel. Seit der Rückkehr aus der Verbannung ist der „Gott des Himmels“, der „Gott vom Himmel“ die immer wiederkehrende Bezeichnung des Gottes Israels. Der Ausdruck meint im Gegensatz zu dem babylonischen Sterndienst den Gott, „der den Himmel ausbreitet wie ein Zelt, dass man darunter wohne“ [1] und der insbesondere den Sternen gebietet [2]. Der Ausdruck findet sich in den Büchern Esra [3], Nehemia [4]; dabei ist aber in dem Erlass des Cyrus Esr 1 3 noch gesagt: „Das ist der Gott, der zu Jerusalem wohnt.“ Dann kehrt der Ausdruck wieder: häufig bei

[1] Jes. 40 12 22 42 5 44 24 45 12 48 13.
[2] Jes 40 26 45 12 47 13.
[3] 1 2 5 11 12 6 9 10 7 21 23. [4] 1 4 2 4 20.

Daniel[1], Tobit[2], bei Judith[3], im Jubiläenbuch[4], in den Testamenten der zwölf Patriarchen[5], vereinzelt auch sonst. Von hier aus war die Anschauung eines Wohnens Gottes im Himmel leicht zu erreichen. Einzelne biblische Erzählungen bereiteten den Boden: Jakob sieht im Traum die Himmelsleiter, Bethel ist die Pforte des Himmels Gen 28 12—17; Micha, der Sohn des Jemla, sieht das Himmelsheer um Jahve versammelt I Kön 22 19 (schon im Deboralied kämpfen die Sterne vom Himmel unter Jahves Führung Richt 5 20); Elia fährt im feurigen Wagen gen Himmel II Kön 2 11; weniger verwertbar war Gen 19 24, wonach der durch Jahve geschickte Feuerregen vom Himmel kommt. Dazu kamen Worte von Propheten. Amos kann die Allwirksamkeit Jahves einmal so schildern, dass Jahve den vor ihm Fliehenden in Himmel und Hölle, auf dem Karmel und auf dem Meeresgrund erreichen kann (9 2 3), und hernach so, dass Jahve seinen Söller im Himmel und seine Halle auf Erden gründet (9 6). Das erste Bild findet sich wieder Ps 139 8 Jubil 24 31 32, das zweite in der häufig angeführten Stelle Jes 66 1[6]. In einer Reihe von Psalmen ist der Himmel als Gottes Wohnung genannt[7]; von Gott im Himmel spricht Dan 2 18. Auch in den späteren Teilen des Henochbuchs wird Gottes Wohnung im Himmel beschrieben 14 9—25: ein feuerumflutetes Kristallhaus mit dem Sternenhimmel als Decke; der eigentliche Saal Gottes selbst den Engeln nicht zugänglich[8]. Dem entspricht die Rede von den Engeln im Himmel (z. B. Hen 104 1) und den himmlischen Tafeln im Henoch- und Jubiläenbuch (s. S. 366); die Ersetzung des Gottesnamens durch den Ausdruck „der Vater im Himmel“ (S. 364) oder einfach „der Himmel“ (S. 363 f.).

III. Die Phantasie der Späteren begnügt sich aber nicht mehr damit, Gottes Wohnung im Himmel zu suchen; sie unterscheidet mehrere Himmel und Gott wohnt im höchsten. So heisst es III Makk 2 15: „Deine Wohnung, der höchste Himmel, ist den Menschen unerreichbar“; Hen 71 5 steht Gottes Kristallpalast

[1] 2 19 37 44 4 34 5 23; LXX auch 4 18 28 30.
[2] In beiden Rezensionen 7 17 10 13 13 11; öfter in ℵ.
[3] 5 8 6 19 9 12. [4] 12 4 20 7 22 19.
[5] Rub. 1 6 Iss. 7 Benj. 10 Napht. hebr. 9.
[6] Vgl. Hen 84 2 Pseudoorpheus Euseb praep. ev. XIII 12 5 Act 7 49 Mt 5 34 35.
[7] 2 4 11 4 103 19 115 3 123 1.
[8] Ähnlich 71 5—14, vgl. 9 1; nicht deutlich ist die Ortsbezeichnung 39 3.

im „Himmel der Himmel“ (vgl. 1 4). Dazu passt, dass nach II Kor 12 3 Paulus in einer Vision bis zum dritten Himmel entrückt wurde. Hier hörte er im Paradies (das also jetzt in den Himmelsräumen zu suchen ist) unsagbare Worte, die kein Mensch aussagen darf — also unmittelbar Gottes Worte[1]. Scheint somit Paulus nur eine Dreizahl von Himmeln anzunehmen, so erzählen andere von sieben Himmeln[2]. Doch weisen auch diese Texte zum Teil auf eine frühere Dreizahl zurück[3]. Im slavischen Hen 20 3 ist sogar von zehn Himmeln die Rede; auch hier ist das Paradies im dritten (c. 9). Das himmlische Paradies ist nach IV Esr 3 6 vor der Erde geschaffen; sonst gehört das Paradies als ein Garten zu den Werken des dritten Tages[4]. Die Verteilung dessen, was in den einzelnen Himmeln sich findet, ist sehr verschieden. Die Schilderung des göttlichen Thrones schliesst sich an die Vision vom „Wagen“ bei Hesekiel 1 4—28 10 1—22 an, doch so, dass die Kerube oder Angesichtsengel als selbständige Wesen erscheinen und auch der Berufungsvision des Jesaja einzelne Züge entnommen werden[5]. Zeigt uns die Apokalyptik die wunderlichen Phantasien, zu denen die Betrachtung der Bibelstellen über Gottes Herrlichkeit geführt hat, so wird man die nüchterne Vorschrift der Mischna zu würdigen wissen, wonach der Abschnitt vom „Wagen“ im Gottesdienst nicht vorgelesen und nur vor Urteilsfähigen besprochen werden sollte (Megilla 4 2 Chagiga 2 1).

IV. Neben der Wohnung der Gottheit beschäftigt den Glauben die Wohnung der Toten. Das setzt den Glauben an ein Fortleben des Toten voraus, der in irgendwelcher Form überall volkstümlich ist, weil die einfache Betrachtung sich in das Aufhören des Lebens nicht zu finden vermag. Altisraelitisch ist der Glaube an das grosse Massengrab unter der Erde, die Scheôl, in der nur zur Ruhe kommt, wer nach der Sitte, und zwar womöglich bei seinen Vätern, bestattet ist[6]. Dieser Glaube wirkt noch in

[1] 12 4, vgl. Jos. antt. 3 90 über den Dekalog.

[2] Test. Levi 2 3 Apk Mos 35 — hier 37 im dritten Himmel das Paradies. Auch der gr. Baruch, der jetzt nur von fünf Himmeln berichtet, nannte ursprünglich sieben: Origenes de princ. II 3 6.

[3] S. Baldensperger, Apk. mess. Hoffnungen des Judentums 1903, S. 68 2; Bar. gr. 4 1.

[4] IV Esr 6 42 Jubil 2 7 Hen sl. 30 1.

[5] Dan 7 9 Hen 14 18—20 71 9 10 Test. Levi 5 Apk Joh 4 Vit. Adae 25 Apk Mos 33.

[6] Stade, Bibl. Theol. des A. T., S. 183—185.

jüdischer Zeit die ängstliche Sorge um die Bestattung der Angehörigen; sie scheint unter persischem Einfluss noch gewachsen zu sein (Neh 2 3 5 Hen 98 13). Insbesondere spiegelt das Buch Tobit diese Anschauung wieder. Tobit begräbt mit eigener Lebensgefahr und mit Aufopferung seiner Habe seine Landsleute (1 17—19 2 3—9); die erste Mahnung an seinen Sohn ist, dass der Sohn ihn und später die Mutter neben dem Vater begrabe (4 3 4); und der Sohn Tobias hat beim Gedanken an eigenen vorzeitigen Tod hauptsächlich die Sorge, wer dann seine Eltern begrabe (6 15). Der Engel Raphael bezeugt, dass er die gute Tat des Tobit gesehen hat, als er die Toten begrub (12 13). Noch vor seinem Tode mahnt Tobit: „begrabe mich schön und deine Mutter neben mir“ (14 10), und Tobias begräbt denn auch seine Eltern und Schwiegereltern (14 12 13). Dass es sich bei dem allem um die Beruhigung der Totengeister handelt, verrät 4 17, wonach Tobias auf das Grab der Frommen reichlich Speise geben soll, aber nicht auf das der Gottlosen: Auch die Totengeister hungern und dürsten (s. Hen 15 11).

V. Gegen solchen Aberglauben wendet sich der Siracide, der die Speise am Grab für wertlos erklärt, weil der Tote nicht mehr sei[1]. Das hindert nicht, dass der Siracide an die Wiederkehr des Elia glaubt, der ja nicht gestorben ist (48 10 11). Und diese Anschauung des Siraciden teilten viele. Im Jubiläenbuch heisst es bei Abrahams Tod „er entschlief den ewigen Schlaf und ward zu seinen Vätern versammelt“ (23 1), bei Isaaks Tod „er entschlief den ewigen Schlaf und starb“ (36 18), bei Jakobs Tod „er entschlief zu seinen Vätern“ (45 15): es sieht nicht aus, als ob hier an irgendwelche Form bewussten Fortlebens gedacht würde. Dem stehen die Ausdrücke über das Gericht der Gottlosen 7 29 22 22 24 31 32 nicht entgegen, da sie nur den Untergang der Gottlosen meinen; und die schwierige Stelle 23 30 31 sagt, dass der Geist der Gerechten am Ende der Tage viele Freude hat, wenn sie das Gericht und den Fluch über ihre Feinde sehen und schauen, wie deren Gebeine in der Erde ruhen. Gerade an das Bild vom Todesschlaf knüpft sich dann die Vorstellung eines Erwachens oder Erwecktwerdens in der Zeit der Vollendung, wie sie zuerst Dan 12 1—3 Jes 26 19 II Makk 7 9 14 22—23 29 36 14 46 Hen 91 10 92 3 100 5 Ps Sal 3 12 vorliegt. Am deutlichsten ist

[1] 30 18 17 28 18 11 12 30 17 38 16—23 41 1—4.

dieser rein religiöse und deshalb besonders wertvolle Glaube an ein Fortleben nach dem Tod II Makk 7 22 23 ausgesprochen. Auch im N. T. überwiegt durchaus diese Vorstellung[1]. Hier ist natürlich von einem Wohnort der Toten nicht die Rede. Sie schlafen in der Erde (Dan 12 1 Jes 26 19, vgl. Hen 51 1) oder in ihren Gräbern (Joh 5 28) von Engeln behütet (Hen 100 5). Auch wer in der Wüste oder im Meer umkam und von Tieren verschlungen wurde, ist Engeln anvertraut (Hen 62 5).

VI. Aber daneben erhielt sich die ältere Form, der Glaube an ein ununterbrochenes bewusstes Weiterleben im Tod. Ein religiöser Fortschritt gegenüber dem alten Volksglauben liegt aber darin, dass überall im Judentum mit dem Glauben an bewusstes Weiterleben im Tod auch der Glaube an eine künftige Vergeltung verknüpft ist. In der Sapientia hat dieser Glaube eine griechisch-philosophische Fassung erhalten; nicht bloss Postexistenz, sondern auch Präexistenz wird der Seele zugeschrieben[2]; aber die Vorstellung, dass die Gottlosen in Qual und Reue die Herrlichkeit des von ihnen niedergetretenen Gerechten sehen müssen (4 16—5 15), scheint jüdischen Ursprungs zu sein. Es ist das Gegenbild zu Jes 66 24. Eine eigenartig jüdische Umbildung der alten Volksvorstellung findet sich im vierten Makkabäerbuch. Der alte Ausdruck „zu den Vätern versammelt werden" wird hier dahin gedeutet, dass die Väter den gesetzestreuen Israeliten bei sich aufnehmen (5 37 18 23), und zwar sind diese Väter Abraham, Isaak und Jakob und alle Patriarchen (7 19 13 17 16 25). Sie und alle Frommen mit ihnen leben für Gott[3]. Hier wird auch ausdrücklich der Wohnort dieser Seligen im Himmel (17 5) und in der Nähe des göttlichen Thrones gesucht (17 18). Voraussetzung der ganzen Anschauung ist die Sündlosigkeit der Patriarchen (S. 342); auf das Lob dieser Väter wird grosses Gewicht gelegt (13 17). Auch Jesus erzählt, dass der arme Lazarus nach seinem Tod von Engeln auf Abrahams Schoss getragen wird, um dort getröstet zu werden, und er hofft, dass die Frommen mit Abraham, Isaak, Jakob und allen Propheten zu Tische liegen werden (Lk 16 22 25 13 28 29). Beide Male schauen

[1] Z. B. Mk 6 14 8 31 12 18 23 25 14 28 16 6 Lk 7 14 22 Mt 27 52 53 Joh 5 25—29 6 39—54 11 24 Act 4 2 7 60 13 37 17 32 I Kor 15 12—52 I Thess 4 13—15 Ebr 6 2 11 35 Apk 20 4 5 12 13.

[2] 8 30. — 3 4 4 1 8 17 6 17 15 3.

[3] 7 19 16 25, vgl. Mk 12 27 Lk 20 38.

die Verdammten — ähnlich wie Sap 4 16—5 15 — das Glück der Seligen (Lk 16 23 13 28). Allerdings findet das Mahl der Patriarchen nach Lk 13 28 = Mt 8 11 im Gottesreich (Himmelreich) statt, das erst nach dem Gericht eintritt (Lk 13 25). Dagegen sind nach dem Lazarusgleichnis der Wohnsitz Abrahams, der den Lazarus auf seinem Schosse hat, und die Unterwelt, wo der Reiche in Feuersqual schmachtet, durch weite unüberschreitbare Kluft voneinander getrennt (Lk 16 23 26). Nach Hen 27 ist das Tal Hinnom der Sammelplatz der ewig Verfluchten [1]. Eine genauere Anschauung des Aufenthaltes der Toten vor dem Gerichte sucht das Buch Henoch c. 22 zu geben. Hier werden vier durch glatte Abhänge scharf voneinander geschiedene Schluchten eines Gebirges im Westen unterschieden; drei sind dunkel, eine hell und durch eine Quelle bewässert. Das ist der Platz der Gerechten (22 9). Von den dunkeln Schluchten ist eine für die Sünder bestimmt, die dem Gericht entgegenharren (22 10 11), eine für die um Rache rufenden Erschlagenen (22 12), und die letzte ist der endgültige Verbleib völlig Gottloser, deren Urteil gesprochen ist (22 13). Nach Hen. slav. 9 10 sind alle Toten im dritten Himmel, die Gerechten im Paradies, die Gottlosen im Norden in finsterem Feuer, Frost und Durst. Die Wohnung der Gerechten ist in den Bildreden des Henochbuchs (39 4—8, vgl. 48 1) geschildert: sie wohnen bei den Engeln und beten für die Menschen am Brunnen der Gerechtigkeit, Weisheit und Barmherzigkeit, aus dem sie trinken. Sie glänzen wie Feuerschein, segnen und preisen Gott; aber geschart sind sie hier nicht um die Patriarchen, sondern um den Auserwählten, der unter den Fittichen des Herrn der Geister wohnt. Doch sind hier, in dem Garten des Lebens, mit allen Auserwählten auch Henoch und die Patriarchen [2]. In der syrischen Apokalypse Baruch ist wie Hen 22 von einem Sammelplatz der Gerechten und einem andern der Gottlosen die Rede (beides in der Unterwelt 21 23); die Gottlosen sehen die Gerechten in die Herrlichkeit des Messias eingehen; da wissen sie, dass für sie die Zeit der Peinigung und des Untergangs gekommen ist (30 1—5). Freilich nach 21 24 schlafen auch Abraham, Isaak und Jakob in der Erde. Im vierten Esra fragen die Gerechten in ihren Kammern, wie lange sie

[1] Jer 7 31 ff. 19 5 ff. Jes 66 24.

[2] 60 8 61 12 70 4, vgl. 87 3 4 — Elia 89 52.

da verbleiben müssen, und erhalten die Antwort: bis ihre Zahl voll sei (4 35). Aehnlich fragen in der Johannesapokalypse (6 9—11) die unter dem himmlischen Altar liegenden Seelen der christlichen Märtyrer nach dem Tag der Rache; sie sollen noch eine kurze Zeit ruhen, bis ihre Zahl voll ist; doch wird ihnen schon jetzt ein weisses Kleid gegeben. Damit angetan stehen sie (7 9—17) in grosser Schar vor dem Throne Gottes und Christi, befreit von Schmerzen, von Hunger, Durst, Hitze und Kälte. Das entspricht Hen 39 4—8. Ueber den Zustand unmittelbar nach dem Tode handelt ferner IV Esr 7 75—101: danach schauen die Seelen in den ersten sieben Tagen nach dem Tode die Herrlichkeit des Herrn, was den Gottlosen siebenfache Pein, den Frommen siebenfache Freude bringt. Die Gottlosen quält nämlich 1. ihre Schuld, 2. die Unmöglichkeit der Umkehr, 3. der Blick auf den Lohn der Frommen und 4. auf die eigene künftige Pein, 5. die Behütung der Frommen durch Engel, 6. ihre jetzige Pein und endlich 7. tiefste Scham. Dagegen erfreut die Frommen 1. die Ueberwindung des bösen Triebs, 2. die Strafe der Bösen, 3. ihre Anerkennung durch Gott, 4. ihre Behütung durch Engel, 5. die Ueberwindung der Vergänglichkeit, 6. der Ausblick auf künftige Herrlichkeit und 7. die sichere Heilsgewissheit. Erst nach sieben Tagen gehen die Seelen in ihre Kammern. — Im N. T. ist dieser uralte Gedanke, dass die Seele noch sieben Tage nicht in ihre Kammer aufgenommen ist[1], nicht nachweisbar. Von dem sterbenden Christus wird Lk 23 43 dem reuigen Verbrecher die sofortige Aufnahme in das (himmlische) Paradies verheissen. Auch Paulus denkt II Kor 5 8 Phil 1 23 als unmittelbare Folge seines Todes die Vereinigung mit Christo, und zwar im Himmel. Ebenso ist Joh 13 36 14 2 3 17 24 eine Vereinigung der Gläubigen mit Jesus im Hause des Vaters, wie es scheint trotz 5 25—29 6 39—54 11 24 unmittelbar nach dem Tode, vorgesehen. Nach Ebr 6 20 ging Jesus als πρόδρομος seinen Gläubigen in das himmlische Heiligtum voraus; er hat den Weg dahin eingeweiht (10 20). Das weisse Kleid, das Apk 6 11 die Gerechten empfangen, ist das Sinnbild ihrer ihnen jetzt bleibenden Reinheit, vgl. IV Makk 18 23: ψυχὰς ἁγνὰς καὶ ἀθανάτους ἀπειληφότες παρὰ τοῦ θεοῦ; IV Esr 7 92. Sie trinken vom Brunnen der Gerechtigkeit Hen 48 1.

[1] Stade, Bibl. Theol. des A. T. S. 139.

§ 37. Die ewige Welt der Zukunft.

Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba 1903, Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim I 1899 II 1900, Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 1905, Schürer II 496—556, Bousset, Religion des Judentums 1903, S. 195—276.

I. Schon vor dem Auftreten der schriftstellernden Propheten war der Glaube an eine letzte herrliche Zeit Israels durchaus volkstümlich (Am 5 18—20); der Schutzgott Israels musste sich am Ende der Tage den Feinden seines Volkes gegenüber als gross und übermächtig bewähren [1]. Dieser Glaube ist dem jüdischen Volke nie abhanden gekommen. Er wurde in neutestamentlicher Zeit gerade wegen der gedrückten Lage der Israeliten an der Hand der alttestamentlichen Schriften sorgsam gepflegt. Nach dem Sprachgebrauch der jüdischen Zeit handelt es sich um den deutlichen Tatbeweis dafür, dass Jahve König ist (S. 364); ist der Gott Israels der König der Könige, so muss dieses Königtum einmal vor aller Welt offenbar werden in der Herrschaft seines Volkes über die andern Völker. Dies künftige Reich, das mit den grossen Weltreichen nicht bloss verglichen werden kann, sondern sie weit übertrifft, muss aber unzerstörbar und ewig sein. In dieser national-politischen Färbung ist die Hoffnung ausgesprochen Dan 2 44: „in der Zeit (der Diadochen) wird der Gott des Himmels ein Reich aufrichten, das in Ewigkeit nicht zerstört wird, und sein Reich wird auf kein anderes Volk übergehen; es wird alle jene Reiche zertrümmern und ihnen ein Ende bereiten, selbst aber in Ewigkeit bestehen". Ebenso wird Dan 7 25 von der einige Zeit dauernden Religionsnot unter Antiochus IV. gesprochen; dann heisst es v. 26 27: „aber das Gericht wird sich niederlassen, und seine Macht wird ihm entrissen werden durch eine endgültige Zerstörung und Vernichtung. Dann wird die Herrschaft, Gewalt und Macht der Reiche unter dem ganzen Himmel dem Volke der Heiligen des Höchsten verliehen; sein Reich wird ein ewiges Reich sein, und ihm werden alle Mächte dienen und untertan sein." Aehnlich wird Jubil. 32 18 19 Jakob von Gott gesegnet: „Könige werden aus dir hervorgehen, und sie werden herrschen überall, wohin der Fuss der Menschenkinder getreten ist. Ich werde deinem

[1] Dt 4 30 Jer 23 20 Jes 2 2 Mich 4 1 Hos 3 5 Ez 38 16.

Samen die ganze Erde, die unter dem Himmel ist, geben, und sie werden über alle Völker herrschen, wie sie wollen, und danach werden sie die ganze Erde besitzen und sie erben in Ewigkeit." Zur Zeit des siebten Ptolemäers (um 142 v. Chr.) verkündigt die Sibylle 3 766 767 „aufrichten wird er ein Reich für Aeonen über alle Menschen"; zur Zeit der Kleopatra (um 40 v. Chr.) 3 47—50: „es wird das grösste Reich eines unsterblichen Königs bei den Menschen erscheinen. Kommen wird ein reiner Herrscher, der das Scepter über alle Lande haben wird für alle Zeiten." Nach Jos. bell. Jud. 6 312 ermutigte die Juden zum Krieg gegen Rom ein Gotteswort ihrer heiligen Schrift, wonach um diese Zeit einer aus ihrem Lande die Welt beherrschen werde. Josephus deutet das bekanntlich auf Vespasian, dessen Thronbesteigung allerdings des Josephus irdisches Glück begründet hat. Nach Assumptio Mosis 10 1 8 wird, wenn die Herrschaft Gottes über alle seine Geschöpfe erscheint, Israel glücklich sein und auf Nacken und Flügel des Adlers steigen, und die Tage des Adlers werden sich erfüllen — also Israel wird über Rom siegen. Die syrische Baruchapokalypse erwartet, dass nach dem vierten Weltreich die Herrschaft des Messias sich offenbart; sie dauert, bis die dem Verderben geweihte Welt zu Ende kommt (39 7 40 3). An anderer Stelle heisst es: „jedes Volk, das Israel nicht kennt und nicht das Geschlecht Jakobs niedergetreten hat, dieses soll leben bleiben, und zwar deshalb, weil sie sich unter allen Völkern deinem Volk unterwerfen werden. Alle die aber, die sich der Herrschaft über euch bemächtigt oder die euch gekannt haben, alle diese sollen dem Schwert überliefert werden. Und nachdem er alles, was in der Welt ist, gedemütigt und sich in Frieden für immer auf den Thron seines Königreiches gesetzt haben wird, alsdann wird sich Wonne offenbaren" (72 4—73 1). Die Herrschaft Israels über die Völker der Erde ist also ein fester Bestandteil des jüdischen Glaubens.

II. Aber der Gott Israels zeigt seine Herrlichkeit an einem gerechten Volke. Deshalb sind die Empfänger des Heils als gerecht gedacht, und wiederum werden sie auch mit Gerechtigkeit beschenkt. Im Buch Daniel heisst es 7 22: „Den Heiligen des Höchsten wurde Recht verschafft", sie sind also des ihnen geschenkten Reiches wert. Nach 12 3 leuchten „die, welche viele zur Gerechtigkeit geführt haben, wie die Sterne auf immer und ewig". Nach Tob 13 9 wird sich Gott der Söhne der Gerechten

wieder erbarmen; nach 13 13 werden die Söhne der Gerechten gesammelt werden und den Herrn der Gerechten preisen; das geschieht nach 13 6 „wenn ihr euch von ganzem Herzen und von ganzer Seele zu ihm wendet, vor ihm Treue zu üben". Auch die Sibylle schildert um 142 v. Chr. in ausführlichem Bilde das heilige Geschlecht des künftigen Reiches[1] und verheisst den Segen dem Lande der „besten Männer" (3 665). „Aller Friede wird in das Land der Guten kommen" (3 779); die Propheten des grossen Gottes sind gerechte Könige (3 781). — Ebenso redet das äthiopische Henochbuch (1 8): „mit den Gerechten wird er Frieden schliessen und die Auserwählten behüten. Gnade wird über ihnen walten, und sie werden alle Gott angehören. Sie werden sein Wohlgefallen haben und gesegnet sein, und das Licht Gottes wird ihnen scheinen." Hier begegnet aber auch der Gedanke der von Gott gegebenen Gerechtigkeit. „Danach wird den Auserwählten Weisheit verliehen werden; alle diese werden leben und nicht mehr sündigen, weder aus Versehen noch aus Uebermut, und in dem erleuchteten Menschen wird Licht und in dem Verständigen Verstand sein. Sie werden sich nicht verschulden noch versündigen alle ihre Lebenstage (5 8 9). — Hen 10 16—22 heisst es: „jedes schlechte Werk soll ein Ende nehmen, und erscheinen soll die Pflanze der Gerechtigkeit und der Wahrheit — alle Gerechten werden entfliehen — alle Menschenkinder sollen gerecht sein — die Erde wird rein sein von aller Verderbnis, von aller Sünde". Der Lebensbaum wird nach 25 5 den Gerechten und Demütigen übergeben. Solches hat der Herr der Herrlichkeit für die gerechten Menschen zubereitet (25 7). Die Gerechten werden dann die Strafe der Gottlosen schauen und Gott preisen (27 2 3). Auch in den Bildreden sind die Gerechten die Empfänger des Heils[2]. In der Tiervision heisst es 90 33: „Der Herr der Schafe freute sich sehr, weil alle gut waren"; in der Wochenapokalypse 91 9: „alle Menschen werden nach dem Weg der Rechtschaffenheit schauen"; v. 17: „die Sünde wird von da an bis in Ewigkeit nicht mehr erwähnt werden". Und derselbe Gedanke wird auch in den Mahnreden immer wiederholt[3]. 92 4 heisst es aber, „er wird gegen den Ge-

[1] 3 373—379 562—622.

[2] 38 1—3 47 1 2 4 48 4 7 56 7 58 1—5 61 3 71 16 17.

[3] 91 10 92 3—5 98 12 99 10 103 1—4 104 1 13 108 7—15.

rechten gnädig sein, ihm ewige Rechtschaffenheit geben und Herrschaft verleihen". Die Art dieser Gerechtigkeit ist freilich seltsam, vgl. 98 12: „Wisset, dass ihr in die Hände der Gerechten gegeben werdet: sie werden euch die Hälse abschneiden und euch erbarmungslos töten." In einem auf Noah bezüglichen Stück wird gesagt 107 1, dass zuletzt „ein Geschlecht der Gerechtigkeit ersteht und der Frevel vernichtet wird, die Sünde von der Erde verschwindet und alles Gute auf sie herabkommt". Auch im slavischen Henoch ist die zukünftige Welt der grosse Aeon der Gerechten (65 8). Im Jubiläenbuch 23 30 31 liest man, dass die Gerechten in der Zeit der Vollendung den Untergang ihrer Feinde sehen und sich freuen werden. In den Psalmen Salomos heissen 14 3 4 die Frommen das Paradies des Herrn, die Lebensbäume, deren Pflanzung in Ewigkeit festgewurzelt ist. Das Volk des Messias ist ein heiliges Volk (17 26), ein gut Geschlecht voll Gottesfurcht in den Tagen der Gnade (18 9). Auch Philo meint, dass in der Welt der Vollendung die Bezähmung der Leidenschaften der Zähmung der Tiere vorausgehe (de praem. et poen. 15), dass, wer im Himmel einen Reichtum an Weisheit und Heiligkeit aufgespeichert habe, auch den irdischen Segen gewinne (ibid. 17); ein heiliges Volk muss über alle Völker emporkommen, wie das Haupt über den Leib (ibid. 19); der Tatkräftige (σπουδαῖος) wird der Herr des menschlichen Geschlechtes werden, ob ein Mann, ob ein Volk (ibid. 20). Genauer meint Philo, dass Gott dereinst an einem Tag die Israeliten zur Busse führen wird und damit die Befreiung aller Gefangenen dieses Volkes herbeiführt (de exsecr. 8). Nach IV Esr 4 32 werden einst Aehren des Guten gesät ohne Zahl; es kommt eine Ernte der Gerechten (4 39). Dann wird das Herz der Erdenbewohner verändert und zu neuem Geist verwandelt, dann ist das Böse vertilgt (6 26 27); nur die Gerechten erhalten das Erbe (7 17); aber wer Aufnahme findet, vor dem ist die Wurzel des Bösen versiegelt (8 53). Es gibt einen Lohn bei dem Höchsten (13 56), der Name der Gerechten wird kund (14 35). In der syrischen Baruchapokalypse heisst es, dass die Gerechten zuversichtlich die ihnen verheissene Welt erhoffen (14 13); diese Welt ist für sie Mühe und Arbeit bei vieler Anstrengung, jene zukünftige eine Krone in grosser Herrlichkeit (15 8). Die Gerechten gehen dann dem Heil entgegen (30 2), die Treuen werden belohnt (42 2 44 13—15); Seligkeit und Herrlichkeit ist ihnen bereit gehalten (48 49). Ihre Ver-

klärung wird geschildert (51 3 12). Die Mischna erklärt Sanhedrin 10 1, dass ganz Israel an der künftigen Welt teilhabe, zählt dann aber 10 1—6 solche auf, die von der künftigen Welt ausgeschlossen bleiben. 10 6 schliesst: אָבְדוּ רְשָׁעִים מִן־הָעוֹלָם נִסְתַּלֵּק חָרוֹן אַף מִן הָעוֹלָם: d. h. „schwinden die Frevler aus der Welt, so weicht der Zorn Gottes aus der Welt."

III. Schon nach dem Bisherigen unterscheidet sich die Zukunftshoffnung der einen jüdischen Schriften von der der andern, sofern die einen mehr die politischen, die andern mehr die ethischen Gedanken hervorkehren. Bei Daniel, in den Jubiläen, auch in Judith, Tobit und den Sibyllinen überwiegt die politische Hoffnung; der Psalter Salomos betont ebenso stark das ethische Moment, das in den Henochbüchern und bei Philo überwiegt, dagegen in der Assumptio Mosis wieder völlig zurücktritt und in IV Esr und der syrischen Baruchapokalypse neben dem politischen sehr kräftig betont wird. Daneben steht eine ganze Reihe von Schriften, die dieses universal-nationale Zukunftsbild überhaupt nicht haben, so namentlich die vier Makkabäerbücher und das Buch der Weisheit. Aber auch unter ihnen ist ein Unterschied, sofern das zweite und vierte Makkabäerbuch und das Buch der Weisheit einen Glauben an persönliches Fortleben haben, der den andern fehlt; dieser Glaube ist aber wieder in jeder dieser Schriften eigenartig gefärbt (s. § 36). Nun ist der Glaube an persönliches Fortleben des Einzelnen aber auch in solchen Schriften vorhanden, welche die universal-nationale Hoffnung teilen, und zwar dann immer in der Weise, dass die vergangenen Geschlechter teils geniessend, teils leidend an der künftigen Welt teilhaben. Dadurch wird dann diese künftige Welt selbst von der bisherigen gänzlich geschieden, sofern alles Werden und Vergehen in ihr ein Ende haben soll.

Die ältere Vorstellung liegt deutlichst vor beim Propheten Sacharja, der das Glück des künftigen Jerusalem darin sieht, dass auf den Plätzen der Stadt Greise und Greisinnen sitzen, mit dem Stab in der Hand vor hohem Alter, und daneben spielt eine grosse Menge von Knaben und Mädchen (8 4). Aehnlich heisst es Jes 65 20: „nicht soll es dort einen Säugling geben, der nur einige Tage alt würde, noch einen Greis, der nicht seine Lebenstage auf die volle Dauer brächte; sondern als Hundertjährige werden die Jünglinge sterben, und als Hundertjährige werden die Sünder vom Fluch getroffen werden." Dazu v. 22:

„wie die Lebensdauer der Bäume wird die Lebensdauer meines Volkes sein". Beim Siraciden ist im Hinblick auf den wiederkehrenden Elias gesagt: „Selig, der da starb, nachdem er dich gesehen! Aber seliger du selbst, der du weiterleben wirst!" (48 11). Auch im äthiopischen Henoch findet sich die ältere Anschauung ausgesprochen: „Sie werden sich nicht versündigen all ihre Lebenstage und auch nicht durch die Zornglut Gottes sterben, sondern sie werden die Zahl ihrer Lebenstage vollenden. Ihr Leben wird in Frieden gedeihen, und die Jahre ihrer Wonne werden in ewigem Jubel und Frieden während all ihrer Lebenstage viele sein" (5 9). „Sie werden leben, bis sie 1000 Kinder zeugen, und alle Tage ihrer Jugend und ihres Alters werden sie in Frieden vollenden" (11 17). „Sie werden ein längeres Leben führen, als welches deine Väter gelebt haben" (25 6). Im 17. und 18. Ps Sal findet sich das Wort: „Selig wer in jenen Tagen leben wird und schauen darf das Heil Israels" 17 44 18 6. In eigenartiger Weise hält sogar Philo diese Anschauung von dem künftigen Reiche fest, indem er sie mit seinem Glauben an persönliches Fortleben nach dem Tod verbindet. „Von klein auf emporsteigend der Reihe nach wie auf Stufen in den geordneten Zeitabschnitten, jedes Alters bestimmte Zahl erfüllend, wird er (der sein Leben nach dem Gesetz geordnet hat) zur letzten Altersstufe kommen, die an den Tod, besser an die Unsterblichkeit, hinanreicht, ein kindergeschmücktes und kinderreiches Haus hinterlassend" (de praem. et poen. 18 fin). In anderer und doch ähnlicher Art halten IV Esr und die Baruchapokalypse an der älteren Anschauung fest. Nach IV Esr 7 26—33 erscheint zuerst, durch Zeichen angekündigt, der Messias, und gibt den „übrigen" Freude 400 Jahre lang. Dann stirbt er mit allen, die Menschenodem haben, und erst jetzt erwacht nach siebentägigem Schweigen der neue künftige Aeon; die Vergänglichkeit vergeht; die Seelen kehren also wieder, und der Höchste erscheint auf seinem Richterthrone: erst jetzt tritt die ewige Vollendung ein. Genau ebenso ist die Vorstellung der syrischen Baruchapokalypse, wo nach 40 2 3 der letzte Weltherrscher vom Messias getötet wird, dessen Herrschaft beständig ist für immer, „bis die dem Verderben geweihte Welt zu Ende kommt". In dieser Zeit wird nach 70 3 niemand vorzeitig sterben, und nach 70 7 werden die Weiber ohne Schmerzen gebären. Es ist eine Uebergangszeit, „das Ende dessen, was vergänglich ist, und der Anfang dessen, was unver-

gänglich ist, — ferne von den Bösen und nahe denen, die nicht sterben" (74 2 3). Diese Vorstellung eines Reiches des Messias vor Anbruch der eigentlich ewigen Welt liegt auch bei Jesus vor Mk 10 30: am Ende dieser Welt irdische Güter, in der künftigen Welt das ewige Leben. Ebenso heisst es bei Paulus I Kor 15 22–28: Der Messias ist zuerst erstanden, seine Gemeinde wird bei seiner Parusie vom Tod erstehen; die allgemeine Auferstehung erfolgt, wenn der Messias alle Feinde, zuletzt den Tod bezwungen hat. Dann überlässt er Gott die Herrschaft, damit Gott sei alles in allen. Ein anschauliches Gemälde dieser christlichen Hoffnung entwirft die Apk Joh 20 1—21 8. Sowohl bei Paulus als auch in der Apokalypse Johannis ist freilich schon im Reich des Messias an keinen Tod der Gemeindeglieder mehr zu denken.

Man wird in dieser Trennung des Messiasreiches vom Gottesreich einen ähnlich künstlichen Ausgleich sehen müssen, wie er auch in Philos Zukunftsbild vorliegt. In der Volksvorstellung verdrängte das Bild des ewigen Reiches das alte Zukunftsbild. Voran ging die Anschauung von gewissen Auserwählten, die nicht gestorben sind und bei der Vollendung wieder erscheinen, so vor allem Elia (Sir 48 11). Dan 12 2 wird dann gesagt, dass viele, die im Erdenstaube schlafen, erwachen werden, die einen zu ewigem Leben, die andern zur Schmach und zu ewigem Abscheu. Daniel selbst soll nach 12 13 ruhen und auferstehen, um sein Los zu empfangen am Ende der Tage. Hier scheint eine künftige Vergeltung für hervorragend Gute und hervorragend Böse in Aussicht genommen. Der Auferstehungsglaube des zweiten Makkabäerbuchs ist nirgends mit dem nationalen Zukunftsglauben sicher verbunden; er bezieht sich nur auf Gerechte[1]. Im äthiopischen Buch Henoch, c. 22, heisst es v. 3 4 11, dass die Geister der Toten in ihren Sammelplätzen bis zum Gerichtstag bleiben; die, welche Genossen der Bösen waren, werden am Gerichtstag nicht besonders gestraft, aber bleiben, ohne auferweckt zu werden, an ihrem dunkeln Ort. Dagegen werden die ewig Verfluchten in der letzten Zeit nach 27 3 ein Schauspiel gerechten Gerichtes im Tal Hinnom für die Gerechten werden. Nach 51 1 2 erstehen „an jenem Tag" die Toten wieder, und die Gerechten und Heiligen werden aus ihnen ausgewählt. Sehr bestimmt wird 58 3 6 den Gerechten ewiges Leben verheissen: „ihre

[1] 7 14 σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔστα:.

Lebenstage haben kein Ende", „unzählbar werden die Tage sein, in die sie kommen". Nach 61 5 sollen auch die in der Wüste und im Meer Umgekommenen wiederkehren und sich auf den Tag des Auserwählten stützen. Dann werden auch die Auserwählten, die im Garten des Lebens wohnen, ihn preisen (61 12). Der Herr der Geister wird über ihnen wohnen, und sie werden mit jenem Menschensohn essen, sich niederlegen und erheben bis in alle Ewigkeit (62 14). Aehnlich lautet 71 16, wo Henoch für den Messias erklärt ist, „sie werden sich bis in alle Ewigkeit nicht von dir trennen". Nach der Tiervision (90 32) kommen beim Gerichte die Umgebrachten und Zerstreuten wieder; sie sind alle gerecht. — Nach IV Esr 4 35 43 sehnen sich die Seelen der Gerechten nach dem Augenblick, da sie ihre Kammern verlassen dürfen. Aber Gott weckt sie nicht auf, „bis das angesagte Mass erfüllt ist". Es ist nach 5 41 42 nicht so, dass nur die den Segen erhalten, die das Ziel erleben: vielmehr sind die letzten nicht zurück und die ersten nicht voran. Das letzte Zeichen des Eintritts der Endzeit ist: „da erscheinen die Männer, die einst emporgerafft sind, die den Tod nicht geschaut haben seit ihrer Geburt" (6 26). Die Auferweckung aller Toten erfolgt nach der Zeit des Messias (7 32). Für Esra und seine Brüder ist der Tod verborgen, der Hades entflohen, die Vergänglichkeit vergessen (8 51 53). Aber für alle gilt, dass es nach dem Tode ein Gericht gibt, wenn wir zu neuem Leben erweckt werden (14 35). — Nach der syrischen Baruchapokalypse freuen sich die Gerechten sterbend auf die ihnen verheissene Welt (14 13). Am Ende wird die Unterwelt versiegelt, dass sie keine Toten mehr aufnimmt, und die Kammern der Seelen lassen die in ihnen Eingeschlossenen zurückkehren (21 23). Das Wort von der Auferstehung der in Hoffnung auf den Messias Entschlafenen ist mit dem unmittelbar vorhergehenden von der Rückkehr des Messias in Herrlichkeit ein christlicher Einschub (30 1). Die Gerechten werden alle auf einmal erweckt (30 2). Der Staub gibt zurück, was nicht sein ist, und lässt auferstehen, was er für seine Zeit bewahrt hat (42 7). Die unvergängliche, neue Welt lässt die an ihrem Anfang zum Heil Gehenden nicht vergehen, hat mit den zur Pein Gehenden kein Erbarmen und führt die in ihr Lebenden nicht zum Untergang (44 11 12). Einmal gibt die Erde alle ihre Toten zurück (50 2—4). Baruch selbst geht von der Erde fort, nicht zum Tod, sondern um aufbewahrt zu werden für das Ende der

Zeiten (76 1). Am Ende wird Gott „lebendig machen die, die er zu entsündigen vermag, und zugleich wird er vernichten die, die durch Sünden befleckt sind“ (85 15). — Immerhin haben also die Sadduzäer mit ihrer Leugnung der Auferstehung (S. 212) einen Standpunkt festgehalten, den nicht lange vor der neutestamentlichen Zeit auch Pharisäer noch einnehmen konnten (Ps Sal 17 44 18 6). In neutestamentlicher Zeit war aber der Glaube an eine — sofortige oder spätere — Vergeltung im Jenseits durchaus volkstümlich. Die Welt der Hoffnung war eine Welt ewigen Lebens für jeden Einzelnen.

IV. Fehlt schon in einer Reihe jüdischer Schriften die Anschauung einer künftigen Welt der Vollendung, wenn auch nicht die einer jenseitigen Vergeltung, so ist die Zahl der Schriften noch viel kleiner, die von einem persönlichen Messias reden. Das Danielbuch nennt ihn nicht; das Bild von dem Menschensohn (7 13) gehört, wie die Tiergestalten 7 2—8, zur Vision, die 7 14—27 gedeutet wird. Hätte der Seher unter dem Bilde dessen, der wie ein Menschensohn war, den Messias gemeint, so hätte er das zweifellos bei der Deutung 7 27 nicht zu sagen vergessen. Er deutet aber diese Gestalt ebenso bestimmt auf „das Volk der Heiligen des Höchsten“, wie er die Tiere auf Königreiche und die Hörner des vierten Tieres auf einzelne Könige bezieht. Nach 12 1 beginnt die Heilszeit nicht mit dem Auftreten des Messias, sondern mit dem Auftreten des Erzengels Michael, der für Israel kämpft. Aehnlich ist die Vorstellung in der assumptio Mosis 10 2. Dann kann man freilich auch sagen, dass der Engel die Aufgabe des Messias übernimmt oder dass der Messias als der höchste Engel (ass. 10 2) gedacht ist. — Deutlich redet die jüdische Sibylle (um 142 v. Chr.) von dem König, den Gott aus dem Osten — ἀπ' ἠελίοιο nach Jes 41 25 — senden wird, damit er dem bösen Krieg in allen Landen ein Ende macht teils durch Tötung der Feinde teils durch Verträge. Dabei folgt er nicht der eigenen Laune, sondern den edeln Weisungen des grossen Gottes. Dieser Messias trägt keinerlei überirdische Züge. — Die Stelle 3 286—294 redet von einem vom Himmel her (οὐρανόθεν) gesandten König, der jeden Mann in Blut und Feuersglanz richten wird; aber ein königliches Volk (φυλὴ βασιλήιος) wird davon nicht getroffen werden, das wird im Lauf der Jahre herrschen (ἄρξει) und einen neuen Tempel Gottes zu bauen sich anschicken. Alle Könige der Perser werden Gold, Erz und geschmiedetes

Eisen dazu darreichen: Denn Gott wird ihnen einen heiligen Traum geben, und dann wird der Tempel wieder sein wie er zuvor war. Hier ist freilich das Gesamtbild nach der Anschauung der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft entworfen. Aber von Cyrus konnte nicht gesagt werden, dass er jeden Mann in Blut und Feuersglanz richtet; es ist auch nicht so, dass der Eroberungszug des Cyrus das jüdische Volk nicht berührte und dass es jetzt zur Herrschaft gekommen wäre; ausdrücklich wird sonst wiederholt, dass der neue Tempel die Herrlichkeit des alten nicht hatte[1]. Endlich stört bei Beziehung auf Cyrus der Ausdruck „θεὸς οὐρανόθεν πέμψει βασιλῆα". Gott handelt freilich immer vom Himmel her; hier aber wird doch die Vorstellung erweckt, als ob dieser König vom Himmel komme, so wie der Messias nach 3 652 ἀπ' ἠελίοιο kommt: auch dort steht ebenso „θεὸς πέμψει βασιλῆα". Es liegt hier sicher ein Bild des Messias vor; und zwar ist der Messias als aus der himmlischen Welt herabsteigend gedacht. Die Stelle ist vom Danielbuch abhängig. Wie dort die 70 Jahre der Gefangenschaft (c. 9) ursprünglich sicher mit dem Anbruch der Heilszeit schlossen, so auch hier (vgl. 3 280). Und das Bild des vom Himmel kommenden Messias ist aus Dan 7 13 — mit freilich ungeschichtlicher Deutung — gewonnen. Dass der neue Tempel dem des Salomo gleiche, ist der Zeit um 140 kein Geringes, sondern ein höchstes Ideal. — 100 Jahre später verkündet die Sibylle 3 47—50 den Anbruch des grössten Reiches eines unsterblichen Königs; damit ist wohl Gott selbst gemeint. Aber der reine Herrscher, der dann das Scepter aller Lande führen soll, und zwar in alle Ewigkeit, ist der Messias. — Im äthiopischen Henoch ist in den Bildreden und in der Tiervision der Messias erwähnt; die Stelle 105 2: „ich und mein Sohn werden uns mit ihnen für immer auf den Wegen der Wahrheit während ihres Lebens vereinigen" ist sicher christlichen Ursprungs. — In der Tiervision tritt der Messias nach dem Gericht auf, ein weisser Farren, den alle Tiere fürchten und anflehen, bis alle selbst sich in weisse Farren verwandeln, er aber wird ein Büffel mit grossen schwarzen Hörnern (90 37 38). Weisse Farren sind zu Anfang der Vision Adam, Seth, Abraham und Isaak: an eine übermenschliche Art des Messias scheint also nicht gedacht zu sein. — Mit lebhaftem Interesse verweilt der

[1] Hagg 2 3 Dan 9 25 Hen 89 72 73 93 8 9 91 13 Bar. syr. 68 6.

Verfasser der Bildreden beim Messias. Einst wird „der Gerechte vor den auserwählten Gerechten erscheinen“ (38 2). Wo die Gerechten bei den Engeln wohnen, da ist unter den Fittichen des Herrn der Geister die Wohnung des „Auserwählten der Gerechtigkeit und Treue“, Gerechtigkeit wird in seinen Tagen walten, und unzählige auserwählte Gerechte werden immer vor ihm sein (39 6 7). Nach 45 3—6 sitzt der Auserwählte einst auf dem Thron der Herrlichkeit und richtet die Taten der Menschen, deren Geist beim Anblick des Auserwählten erstarkt. Dann wohnt der Auserwählte in ihrer Mitte, und Himmel und Erde werden zum Segen erneuert. — Von 46 1 ab erscheint der Messias unter klarster Bezugnahme auf Dan 7 13 neben dem Hochbetagten als Menschensohn, aber mit engelschönem Angesicht. Er ist voll Gerechtigkeit, offenbart alle Geheimnisse, ist von Gott erwählt und stürzt die gottlosen Könige von ihrem Thron (46 3—8). Nach 48 2—7 war der Name dieses Menschensohns vor der Erschaffung der Sonne und der Sterne vor Gott genannt. So ist er der Stab, das Licht, die Hoffnung der Frommen; er bewahrt ihr Los; in seinem Namen werden sie gerettet, und er — der jetzt vor Gott Verborgene — ist der Rächer ihres Lebens. — 48 10 ist er zum erstenmal als der Gesalbte (Gottes) genannt: Dalman bezweifelt aber vielleicht mit Recht die Ursprünglichkeit dieser Stelle (Worte Jesu 221). Nach 49 2—4 währt die Herrlichkeit und Macht des Auserwählten von Geschlecht zu Geschlecht. Der Geist der Weisheit, Einsicht, Lehre und Kraft ruht nach Jes 11 2 auf ihm; so richtet er das Verborgene und durchschaut falsche Rede. Durch den Auserwählten, der auf Gottes Thron sitzt, werden „in jenen Tagen“ alle Geheimnisse der Weisheit offenbart (51 3); weil er sich erhoben hat, leuchtet das Angesicht der Gerechten vor Freude (51 5). Die sechs Metallberge (S. 380) zerfliessen vor dem Auserwählten wie Wachs vor dem Feuer (52 1—9 52 6 „sein Gesalbter“). Auf den Tag des Auserwählten sollen sich auch die in Wüste und Meer Umgekommenen verlassen (61 5). Der Auserwählte wird auf dem Thron der Herrlichkeit Gottes die Taten der Heiligen richten; dafür wird der Herr der Geister gepriesen (61 8—13). Die Rede seines Mundes tötet aber alle Sünder, auch die Mächtigen der Erde (62 1—4). Hier tritt nun wieder (62 5—16) der Ausdruck „Mannes“- oder „Menschensohn“ ein. Da aber 63 1 deutlichst an 62 4 anknüpft und c. 63 dem Schluss von 62 parallel ist, so sind die Stellen vom Menschensohn 62 5—16

wohl später eingefügt. Den Auserwählten war er geoffenbart, während die Mächtigen der Erde ihn nicht kannten; nun werden die Auserwählten ewig mit dem Menschensohn vereint leben. Auch 69 26—29 wird das Gericht des auf dem Thron der Herrlichkeit sitzenden Menschensohns über die Sünder geschildert: alles Böse muss vor seinem Angesicht verschwinden und vergehen. In dem Anhang zu den Bildreden c. 71 wird Henoch feierlichst von Gott als der Mannessohn bezeichnet, der zur Gerechtigkeit geboren wird. Wer auf seinen Wegen wandelt, dessen Wohnung und Erbteil wird bei ihm sein, und er wird sich bis in alle Ewigkeit nicht von ihm trennen (71 14 16). Dieses c. 71 beweist sicher den jüdischen Ursprung auch der Stellen der Bildreden, die vom Menschensohn handeln. Gemeinsam ist den Bildreden des Henochbuchs die Sehnsucht und Heilsgewissheit des Frommen in der schon jetzt erlebten inneren Gemeinschaft mit dem Messias. Wenn die Bildreden also nicht aus einer Hand stammen, so gehören sie doch einer besonderen mystischen Richtung innerhalb des Judentums an. — Ein wesentlich anders geartetes Messiasbild entwirft der 17. salomonische Psalm (v. 21—46). Danach soll der zur gottbestimmten Zeit auftretende Sohn Davids ungerechte Herrscher zerschmettern, Jerusalem von den Heiden reinigen, ein heiliges Volk zusammenbringen, in welchem keinerlei Böses mehr ist; im ganzen Lande darf kein Fremder mehr wohnen. Die Heiden sind unterjocht und kommen vom Ende der Erde, seine Herrlichkeit zu sehen. Er ist der Gesalbte des Herrn, der sich nicht auf seine Heeresmacht und sein Gold, sondern auf den Herrn verlässt, rein von Sünde, stark durch heiligen Geist. So hütet er des Herrn Herde treu und recht und lässt nicht zu, dass eines von ihnen auf ihrer Weide strauchle. Selig, wer in jenen Tagen leben wird! In Ps 18 5—9 wird dagegen eine Reinigung Israels vor der Herrschaft des „Gesalbten“ von Gott erbeten, weil der Tag des Messias ein Tag der Auswahl ist. — In beiden Psalmen ist aber das Heil rein irdisch-national gedacht; über die Dauer dieses Messiasreiches ist nichts gesagt. — Philo fügt auch die Hoffnung auf den Messias seinem Zukunftsbild von den Segnungen der Frömmigkeit ein. Er schildert zuerst, wie der Krieg im Lande der Frommen in sich zusammenbreche und wie da wenige über viele Herr werden. Dann beruft er sich auf Num 24 7, wonach „ein Mensch“ ausziehen wird, der im Feldzug und Krieg grosse, zahlreiche Völker unterwirft, da ihm Gott die für

Fromme passende Hilfe schickt, d. h. unerschütterlichen Mut der Seele und stärkste Körperkraft, jedes den Feinden furchtbar, aber beides, wo es zusammenkommt, ganz unüberwindlich. Manche Feinde werden jedoch schon zuvor durch Wespen besiegt. Aber auch eine dauernde Herrschaft werde er zum Segen der Untertanen behaupten[1]. Zu Philos religiöser Hoffnung ist diese schriftgelehrte Auseinandersetzung mit dem Messiasglauben seines Volkes schwerlich zu rechnen. — Im IV Esr wird zuerst 7 26—33 geschildert, wie die Zeit des Gesalbten der Weltvollendung vorhergeht: es sind 400 Jahre der Freude, nach denen der Messias mit allen Menschen stirbt. Nach 12 31—34 hält der vom Höchsten für das Ende der Tage bewahrte Messias Gericht über die letzten Herrscher Roms; dem Reste des Volkes Israel aber gibt er Freude bis zum Tag des letzten allgemeinen Gerichtes. Nach 12 32 wird er aus dem Samen Davids erstehen: es ist also der durch Gott von Anfang an für diese Aufgaben bestimmte (bewahrte) Mensch. In 13 1—13 sieht der Seher in deutlichem Anschluss an Dan 7 13 den Messias wie einen Menschen mit den Wolken des Himmels dahinfliegen, nachdem er vom Sturm aus der Tiefe des Meeres hervorgeführt war. Unzählbare Scharen wollen ihn bekämpfen. Er stellt sich auf einen Fels, den er von einem Berge losschlägt, und tötet seine Feinde durch einen Feuerstrom aus seinem Munde, ruft aber ein friedliches Heer zu sich. Die angeschlossene Deutung 13 25—56 nennt den Messias als den, den der Höchste lange Zeiten hindurch aufspart, durch den er seine Schöpfung erlösen will (13 26); niemand schaut ihn und seine Gefährten vor der Stunde seines Tages (13 52). Der Berg, auf dem er die Feinde vernichtet, ist Zion (13 35). Trotz 13 52 wird Esra (14 9) von Gott verheissen, „du wirst fürderhin bei meinem Sohn und bei deinen Genossen verweilen, bis die Zeiten um sind“: der Sohn Gottes lebt also schon, obgleich er nach 12 32 aus dem Samen Davids erstehen wird. — Die syrische Baruchapokalypse schildert 29 3 die Wunder beim Beginn der Offenbarung des Messias. 30 1 (die Wiederkehr des Messias in Herrlichkeit und die Auferstehung der in Hoffnung auf ihn Entschlafenen) ist christliche Einfügung. Unter dem Bilde der Vernichtung eines Waldes durch eine bei einem Weinstock hervorfliessende Quelle schildert der Seher die Ver-

[1] De praem. et poen. 16.

nichtung der Weltmächte durch den Messias; der letzte Herrscher Roms wird gefesselt auf den Zion geführt, vom Messias verurteilt und getötet. Dann regiert der Messias bis zur Weltvollendung (c. 36—40). In der Wolkenvision erscheint der Messias wie ein Blitz, der die ganze Erde erhellt (vgl. Mt 24 27 Lk 17 24). Die Deutung sagt nur, dass der Messias alle Völker berufen, einige davon erhalten, einige töten wird (72 2). Dann setzt er sich in Frieden für immer auf den Thron seines Königreichs (73 1). Doch ist das nur Uebergangszeit, der Anfang dessen, was unvergänglich ist (74 2). — Recht lebendig erscheint die Messiashoffnung eigentlich nur in den Bildreden des Henochbuchs und im 17. Psalm Salomos; und doch wissen wir aus Josephus, wie die Pharisäer zur Zeit des Herodes von dem Messias träumten, der auch dem verschnittenen Bagoas Kinder gewähren werde (antt. 17 45) und wie der Messiasglaube die Juden in den Krieg gegen Rom trieb (bell. Jud. 6 312 313). Ebenso lauschten sie der Predigt des Täufers von dem Mann, der seine Tenne fegen und Spreu und Weizen voneinander sondern wird (Lk 3 17), und der Predigt Jesu von dem Menschensohn, der auf dem Throne seiner Herrlichkeit, umgeben von allen Engeln, als der König über alle Völker Gericht hält (Mt 25 31—40). Dass schon die Juden den Messias nach Dan 7 13 gelegentlich als „Menschensohn" bezeichneten, ist angesichts der Stellen Hen 46 1—8 48 2—7 62 5—16 26—29 71 14—16 unbestreitbar; darum ist aber nicht überall vom Messias die Rede, wo von einem Menschensohn gesprochen wird. Paulus sieht im Messias den gottebenbildlichen himmlischen Urmenschen, der nicht bloss den Typus für die Schöpfung des irdischen Mannes gab, sondern die Schöpfung überhaupt vermittelte und in dessen Bild die verklärten Menschen verwandelt werden sollen[1]: Das ist ein durch Kombination von Gen 1 26 2 7 3 19 Dan 7 13 gewonnenes Schema, in das der Apostel nach seiner Bekehrung die spezifisch christlichen Züge eingezeichnet hat.

V. Die bisher besprochenen Seiten der jüdischen Zukunftshoffnung (Reich, Gerechtigkeit, ewiges Leben, Messias) sind für die Folgezeit am bedeutsamsten geworden. Daneben gibt es noch eine Reihe regelmässig wiederkehrender Züge, die hier erwähnt werden sollen:

[1] II Kor 4 4 I Kor 8 6 11 3 7—9 15 45—49.

a) Die letzte Not. Die Vollendung kommt, wenn die Welt am schlechtesten geworden ist: auf das goldne Haupt, die silberne Brust, den ehernen Bauch, die eisernen Schenkel folgen Füsse aus Eisen und Ton (Dan 2 32 37—43). Auch Dan 7 7 8 19—25 ist das letzte Weltreich schlimmer als alle früheren, und der letzte Herrscher ärger als irgend ein anderer. Ebenso 8 23—25. Am schärfsten heisst es 12 1: es wird eine Zeit der Bedrängnis sein, wie es keine gegeben hat, seitdem Völker bestehen. — Die Ausmalung im einzelnen erinnert an die allgemein antike Vorstellung von den Vorzeichen grosser Ereignisse: nach Sibyll 3 795—807 Schwerter und Schlachten am Himmel, Sonnenfinsternis, Staubregen, Hervorquellen von Blut aus Felsen. — Bei Hen 100 1—3 wird ein allgemeiner Brudermord geschildert; die Rosse waten bis zur Brust im Blute der Sünder, Wagen versinken darin. — Jubil 23 11—25 wird die schlimme Zeit seit Abrahams Tod geschildert, eine fortgesetzte Entartung durch Sünde und Not, so dass zuletzt ein Kind von drei Wochen wie ein 100jähriger erscheint: dann kommt die Umkehr. — IV Esr 5 1—12 sind die Zeichen des Endes die höchste Steigerung der Ungerechtigkeit und die Umkehr aller Naturordnung; 6 13—28 kommt dazu noch das Oeffnen geheimnisvoller Bücher vor den Augen aller Welt und Posaunenschall; 9 1—6 wird Aufruhr und Empörung genannt. — In der syrischen Baruchapokalypse ist 25 bis 29 von diesen Drangsalen die Rede, die c. 27 künstlich in zwölf Abschnitte eingeteilt sind; die Bewohner Palästinas werden behütet (29 2). 48 30—41 ist die Drangsal wesentlich Erregung von Angst, Leidenschaft und Kriegsnot; ähnlich auch c. 70. — Auch die Evangelien (Mk 13 Mt 24 Lk 21) schildern diese Drangsale. Das Wort ὠδῖνες Mk 13 8 hat schwerlich mit dem spätrabbinischen חֶבְלוֹ שֶׁל מָשִׁיחַ bzw. חֶבְלָה דְּמָשִׁיחַ (Volz S. 173) etwas zu schaffen; ὠδίν ist auch sonst einfach der Schmerz, das Unglück[1]. Einen sehr breiten Raum nimmt die Schilderung der letzten Not in der Offenbarung Johannis ein; die sieben Siegel (6—8), die sieben Posaunen (8 9), die sieben Schalen (15 16) umfassen durchaus nicht alles, was der Apokalyptiker als letzte Not schildert.

b) Bevorzugte Fromme kehren wieder. Nach Mal 3 23 24 soll Elia vor dem Tag Jahves wiederkehren und Versöh-

[1] Philo leg. ad Gaium 29 ἕτεροι παρῆσαν τὰς αὐτὰς φέροντες ὠδῖνας.

nung stiften. Diese Erwartung steht bei Sir 48 10 mit dem Zusatz, dass Elia die Stämme wiederherstellen, d. h. die Juden aus der Zerstreuung wiederbringen werde (s. unten c). Im N. T. wird Mk 9 11 12 dieser Glaube der Schriftgelehrten durch Jesus bestätigt und Mt 11 10 14 Mk 9 13 Lk 7 27 Mk 1 2 auf den Täufer gedeutet. Andere glaubten in Jesus den wiederkehrenden Elias zu sehen (Mk 6 15 8 28). Ueber die Aufgabe des Elia nach seiner Wiederkunft berief sich Jochanan ben Sakkai vergebens auf eine besondere, ihm zugekommene Ueberlieferung (S. 187). Die Mischna überlässt der Entscheidung des Elia eine Reihe von Rechtsfragen, die nicht leicht zu lösen sind[1]. Nach dem Zusatzkapitel Sota 9 15 geschieht die Auferstehung der Toten durch den Propheten Elia (vgl. II Kön 4 25—37). Nach Justin, dial. 8 49 hat Elia den Messias vor seinem Auftreten zu salben. — Wie Elia, soll aber nach Hen 90 31 auch Henoch zur Vollendungszeit wiederkehren; nach IV Esr 6 26 erscheinen beim Beginn der Heilszeit „die Männer, die einst emporgerafft wurden, die den Tod nicht geschmeckt haben seit ihrer Geburt". So wird Esra entrückt zu seinen Genossen bei Gottes Sohn, wobei er schon jetzt das Kleid der Sterblichkeit auszieht (14 9 14 49). — Ebenso Baruch[2]. — Dass auch Jeremia in diesen Kreis einzurechnen ist, dürfte aus der allgemeinen Stellung Baruchs zu Jeremia, aus der Behauptung der Sündlosigkeit Jeremias (Bar. syr. 2 1 5 5 9 1) und aus Mt 16 14 geschlossen werden (vgl. auch II Makk 15 13—16). — Nach den Bildreden des Henochbuchs wird die Gemeinde der vollendeten Gerechten mit dem Messias sichtbar (38 1), nach IV Esr 6 28 erscheint der Messias samt allen bei ihm. Christlichen Ursprungs ist wohl Bar. syr. 30 1; doch führen auch die andern Stellen unmittelbar zu der christlichen Anschauung hinüber, wonach der Messias die im Glauben an ihn Entschlafenen wiederbringt[3].

c) Die Rückführung Israels aus der Zerstreuung ist nach Sir 48 10 (vgl. 33 13) die Aufgabe des Elia. Diese Rückkehr meint auch Tob 14 5 13 5 13. Das apokryphe Buch Baruch pflegt wesentlich diese Hoffnung[4]. In den Bildreden (57) und in der Tiervision des Henochbuchs (90 33 34) kehrt sie wieder. Ganz

[1] Schekalim 2 5 Baba mez. 1 8 2 8 3 4 5.
[2] Nach Bar. syr. 13 3 25 1 76 2
[3] I Thess 4 14—16 I Kor 15 23.
[4] 2 34 35 4 36 — 5 9.

besonders lebendig erscheint sie in den salomonischen Psalmen[1]. Philo beschreibt, wie die Gefangenen überall plötzlich frei werden und in einem Augenblick von allen Seiten nach Jerusalem wiederkehren, von einer übermenschlichen, nur ihnen sichtbaren Erscheinung geführt (de exsecr. 9). Auch im zweiten Makkabäerbuch (2 18) ist die Hoffnung auf eine Sammlung des ganzen Volkes um Jerusalem ausgesprochen. Im IV Esr sind die Zerstreuten als die zehn Stämme gedacht, die nun mit den übrigen Bewohnern des heiligen Landes (den zwei Stämmen) vereinigt werden (13 39—49).

d) Seit Hes 38 39 ist der letzte Ansturm der Völker gegen die Gottesstadt sicherer Bestandteil des jüdischen Zukunftsbildes. Die jüdische Sibylle von 142 v. Chr. beschreibt ihn ausführlich (3 663—697): die Könige, die vor Jerusalems Tore ihren Thron setzen, werden durch Feuer und Schwert vom Himmel, durch Regenguss und Erdbeben vernichtet. Nach Hen 56 sind es Parther und Meder, die sich vor Jerusalem zerfleischen und in die Unterwelt hinabfahren. Auch in der Tiervision 90 16—19 scheint dieses Glaubensstück vorzuliegen, allerdings so, dass auch der verwandte Gedanke Jes 9 5—34 (Assur überschreitet seine Strafbefugnis und wird vernichtet) mitverwendet ist. Ganz deutlich liegt die Anschauung vom Völkersturm noch in dem Bilde IV Esr 13 5—11 und seiner Deutung 13 27—38 vor: der Messias vertilgt die Völker durch das Wort seines Mundes.

e) Das jüngste Gericht als richterliche Handlung ist zuerst Dan 7 9—12 beschrieben mit dem Thron, auf den der Richter sich niederlässt, mit den zahllosen Dienern, die bei ihm stehen, mit den Büchern, die aufgeschlagen werden, mit der Verteidigungsrede des Angeklagten; dieses Gericht trifft die gottlosen Weltreiche. Dabei ist das Gericht Handlung des Königs, der die dem Verurteilten geraubte Würde einem andern verleiht, dem Menschensohn, der das Volk der Heiligen des Höchsten bedeutet. — An diese Darstellung knüpft die Schilderung der Bildreden an (Hen 45 3 46 1 51 3 55 4, am ausführlichsten 61 8—63 12). Auch hier gilt das Gericht wesentlich den Gottesfeinden; es wird aber im Auftrag Gottes von dem „Auserwählten" (dem Messias) gehalten und bezieht sich weit mehr auf die einzelnen Sünder, als auf irgendwelche politische Grösse. Ein recht anschauliches Ge-

[1] 11 17 26—29 31.

mälde des Gerichtes gibt auch Hen 90 20—26: Gottes Thron ist im lieblichen Land errichtet, Gott sitzt darauf, die versiegelten Bücher werden vor ihm von „dem Andern“ (so wahrscheinlich, s. Beer z. d. St.) genommen und geöffnet. Die sieben Erzengel bringen die Angeklagten, zuerst die sündigen Engel aus Gen 6, dann die siebzig Völkerengel, endlich die verblendeten Menschen vor ihn; ein Erzengel schreibt. Das Urteil wird sofort vollzogen. Nach IV Esr 7 33—44 tritt das Gericht über alle ein, nachdem das Reich des Messias zu Ende ist. Eine allgemeine Auferstehung geht vorher. Gott sitzt auf dem Richterstuhl; das Gericht bringt unerbittliche Vergeltung, die guten und bösen Taten entscheiden; aber nur Gottes Wort an die Bösen wird mitgeteilt. Die Taten des Menschen sind bald aufgezeichnet[1], bald in Schatzkammern als himmlische Schätze aufbewahrt[2]: dementsprechend werden sie bald gezählt[3], bald gewogen[4]. Nach Bar 50 51 1 erscheinen die Toten im Gericht in bisheriger Leiblichkeit; erst nach dem Urteilsspruch erfolgt eine Verwandlung je nach dem Urteil (vgl. Mk 9 43—48 Mt 5 29 30 13 41—43 18 9). — Ein Gericht unmittelbar nach dem Tod über jeden einzelnen Menschen gehört trotz des weitverbreiteten Glaubens an eine sofort eintretende Vergeltung nicht zum jüdischen Vorstellungskreis. Auch Worte wie IV Esr 14 35: „es gibt ein Gericht nach dem Tode, wenn wir zu neuem Leben erwachen“ und Ebr 9 27: „es ist den Menschen gesetzt, einmal zu sterben, nachher aber ein Gericht“ beziehen sich nach IV Esr 7 32 Ebr 9 28 auf das eine künftige Weltgericht. — Dagegen ist noch zu erwähnen, dass die Gerechten selbst manchmal als Vollzieher des Urteils, und somit auch als Richter, gedacht sind. So namentlich in verschiedenen Teilen des äthiopischen Henoch[5] und im Buch der Weisheit[6]. Vgl. I Kor 6 2 Apk Joh 20 4.

f) Das spätere Judentum unterscheidet allgemein die jetzige und die künftige Welt Bar 83 8 IV Esr 7 50; es ist der Unterschied des Vergänglichen vom Unvergänglichen. Wo also die Zeit des Messias zeitlich begrenzt gedacht wird, da ge-

---

[1] Jubil 28 6 30 18—23 Hen 81 4 89 61—71 97 6 98 7 8 104 7 8 Hen sl. 19 5 50 1.

[2] Tob 4 9 10 11 Hen 38 2 Hen sl. 45 1 50 5 Ps Sal 9 5 Esr 7 35 77 8 33 36 14 35 Bar 14 12 24 1 44 14.

[3] Hen 63 9 89 63 Sap 4 20.

[4] Hen 41 1 61 8. — Anders IV Esr 3 34.

[5] 38 5 48 5 91 12 95 3 96 2 98 12. [6] 3 8 4 16 5 1.

hört sie zu dieser Welt: IV Esr 7 31 nach dem Tode des Messias und 7tägigem Schweigen „wird der Aeon, der jetzt schläft, erwachen"; Bar 40 2 „seine (des Messias) Herrschaft wird beständig sein für immer, bis die dem Verderben geweihte Welt zu Ende kommt"; Mk 10 20 „in dieser Welt Häuser mit Verfolgungen, im kommenden Weltalter ewiges Leben"; auch Apk 21 tritt die Welterneuerung erst nach dem tausendjährigen Reich, auf das noch der Völkersturm und das Gericht folgten, ein. Aber wie das Judentum gewöhnlich die Zeit des Messias und das Reich der Vollendung nicht voneinander scheidet, so betrachtet es auch die Zeit des Messias gewöhnlich als die Zeit der kommenden Welt. Auch die Apokalypsen Baruch und Esra halten die Scheidung zwischen Messiaszeit und künftiger Welt nicht fest. Wie Jakob bei seiner Geburt die Ferse des Esau hielt, so wird die Weltherrschaft Israels sich unmittelbar an die Weltherrschaft Edoms (immer = Rom) anschliessen: das ist das Ende des ersten Aeon und der Anfang des zweiten (IV Esr 6 7—10). Ebenso wird Bar 73 5 74 2 die Messiaszeit auch zum kommenden Aeon gerechnet. Nach allgemeiner Erwartung bringt erst die kommende Welt das Heil[1]. Auch bei Paulus, der über die Scheidung beider Zeiten nichts aussagt, ist es doch recht fraglich, ob er die erwartete Zeit des Messias noch zur „gegenwärtigen argen Welt" rechnen mag, welche er immer im Gegensatz zum Messias nennt, ja, welcher der Messias nach Gal 2 4 seine Gemeinde entreisst[2]. Der Untergang der Welt ist denn auch regelmässig als der Erfolg der letzten Drangsal gedacht. Die Erde wird untergehen wegen des bösen Treibens der Menschen (Jubil 23 18). Wenn Gott zum Gerichte kommt, wird die Erde gänzlich zerschellen und alles auf ihr wird umkommen (Hen 1 7). Die harten Metalle schmelzen vor dem Messias wie weiches Wachs (52 6—9). Im Traum sieht Henoch den Himmel zusammenbrechen und zur Erde stürzen und die Erde in einem Abgrund versinken, und die Wahrheit dieses Traumes wird ihm feierlich bestätigt (83 3—9). Den Einsturz des Himmels weissagt auch die Sibylle zur Zeit der Kleopatra; damit ist bei ihr die Vorstellung eines Weltbrandes verbunden, der die ganze Schöpfung in eins zusammen-

[1] Bar 44 11—15 48 50; IV Esr 7 10—14 47 50 8 1 Pea 1 1 Kidduschim 4 14 Baba mezia 2 11 Sanhedrin 10 1—4 Aboth 2 7 4 1 16 17 5 19.

[2] Rom 8 18 12 2 I Kor 2 6 8 3 18 7 29 31 10 11 II Kor 4 4.

schmilzt (3 75—92). Einen solchen Weltbrand beschreibt auch Pseudosophokles in der wohl schon dem dritten Jahrhundert angehörigen jüdischen Anthologie (Euseb praep. ev. XIII 13 48). Eine Parallele zwischen Sintflut und Weltbrand gibt vita Adae 49, wo Eva diese beiden Gerichte Gottes weissagt, wie dies nach Jos. antt. 1 70 71 Adam selbst tut (vgl. II Petr 3 5—7). Dieselbe Zusammenstellung findet sich aber auch bei Ovid Metam. 1 256—261, ein deutlicher Beweis, dass man es hier mit keineswegs bloss jüdischer Mythologie zu tun hat.

g) Schon Jes 65 17 ist ein neuer Himmel und eine neue Erde verheissen (vgl. auch 66 22). Aehnlich wird Hen 45 4 5 eine segensreiche Umwandlung von Himmel und Erde erwartet, 72 1 ist von der neuen ewigdauernden Schöpfung die Rede: 91 16 heisst es: „der erste Himmel wird verschwinden und vergehen; ein neuer Himmel wird erscheinen, und alle Kräfte der Himmel werden siebenfach immerdar leuchten." Sehr ausführlich, freilich nicht in klarem Zusammenhang spricht das Jubiläenbuch „vom Tage der neuen Schöpfung, wann Himmel und Erde und alle ihre Kreatur erneut werden wird, wie die Mächte des Himmels und wie die ganze Kreatur der Erde, bis wann das Heiligtum Gottes in Jerusalem auf dem Berge Zion geschaffen wird" (1 29, vgl. 4 26). Auch der IV Esr redet von den Zeiten, in denen Gott die ganze Schöpfung auf einmal zum Leben erweckt (5 45), in denen er die Schöpfung erneuert (7 75). Nach Bar. syr. 32 6 kommt die grösste Not, wenn der Allmächtige seine Schöpfung erneuert (sofern Weltuntergang und Weltgericht vorhergehen). 44 12 bringt „die neue Welt" das Gericht. Und doch ist die Erneuerung der Welt, die gelegentlich auch als Umwandlung bezeichnet wird, eine wertvolle Hoffnung (49 3 57 2). — Die besonderen Güter dieser neuen Welt werden hauptsächlich veranschaulicht in dem Sichtbarwerden des Paradieses und des neuen (oberen) Jerusalem. Das Paradies nennt schon die jüdische Sibylle von 142 v. Chr. als den Ort der Seligen, wo sie in üppigem Garten süsses Himmelsbrot essen (prooem. 2 48 49); das Land, die Welt, die Tore der Seligen werden ihnen geöffnet (3 768 769). Die Henochbücher haben teilweise die Vorstellung, dass die Seligen gleich nach dem Tode in das Paradies kommen (s. S. 385). Daneben heisst es Hen 25 4, dass kein Fleisch den Lebensbaum vor dem Gerichtstage anrühren darf, und 32 3—6 erscheint das Paradies unbewohnt. Es

ist seit Adams Fall verschlossen (Hen sl. 8 8 42 3), doch wird es von Gott für die Gerechten bereit gehalten (Hen. sl. 9); dort werden sie ewig wohnen (65 10). — Nach IV Esr 4 7 8 ist der Weg ins Paradies den Menschen unbekannt; erst am Gerichtstag erscheint das Paradies der Seligen (7 36); seine Früchte bleiben ewig, verleihen Sättigung und Heilung (7 123). Nach der syrischen Baruchapokalypse sahen nur Adam, Abraham und Moses das himmlische Jerusalem und das Paradies (4 3—6); aber vor den Seligen werden ausgebreitet werden die weiten Räume des Paradieses (51 11). Nach Apk Mos 13 wird ihnen alle Wonne des Paradieses gegeben werden, und Gott wird in ihrer Mitte sein. — Das andere Bild von der künftigen Seligkeit gibt „das neue Jerusalem". Die Vorstellung knüpft an Hes 40 bis 48 an. Aber Tob 13 16 wird es als eine aus lauter Edelstein und Edelmetall gebaute Stadt beschrieben, die doch nach 14 5 von den Israeliten aufgeführt werden soll. Allgemeiner ist von der Herrlichkeit der künftigen Stadt B. Bar 5 1—4 gesprochen. Nach Ps Sal 17 31 wird Jerusalem rein und heilig, so dass Völker vom Ende der Erde kommen, seine Herrlichkeit zu sehen. Dagegen Hen 90 27—36 wird das alte Haus der Schafe eingewickelt und weggeschafft, und der Herr der Schafe bringt ein neues Haus, das grösser und höher als das erste ist und das alle Schafe fassen soll. Paulus unterscheidet bestimmt das jetzige und das obere Jerusalem, das also wohl auch das künftige sein wird; es ist die Mutter der Messiasgemeinde (Gal 4 25 26). Ebenso spricht der Hebräerbrief von der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem (12 22). Am anschaulichsten aber ist das Bild Apk Joh 21 10, wo der Seher die heilige Stadt Jerusalem im Glanze Gottes vom Himmel herabkommen sieht und nun weitläufig beschreibt (21 11—27). Auch IV Esr 7 26 erscheint zur Zeit des Messias die Stadt und das „verborgene Land" (Paradies? s. 7 36); der Seher kann die Herrlichkeit der plötzlich vor ihm auf vorher unbebautem Grund stehenden gewaltigen Stadt betrachten, soviel nur seine Augen davon fassen und schauen können (10 27 50—56). So wird einst „Zion erscheinen und allen offenbar werden vollkommen erbaut, wie (der Seher gesehen hat), dass ein Berg ohne Menschenhände losgehauen ward" (13 36). Nach Bar. syr. 4 1—6 ist die Stadt, die Gott nach Jes 49 16 in die Hände gezeichnet hat, nicht das bestehende Jerusalem, sondern das zugleich mit dem Paradies geschaffene, das

Adam vor seinem Fall und wieder Abraham und Moses sahen, und das im voraus (für die Zukunft) bereitet ist. — An dieser Stelle ist auf das himmlische Urbild des Tempels Ex 25 40 als auf einen Teil der himmlischen Stadt hingewiesen (Bar. syr. 4 5). Nach Apk Joh 21 22 hat das neue Jerusalem keinen Tempel. Aber auch das Wort von dem nicht durch Menschenhand gebauten Tempel (Mk 14 58) ruht auf der Vorstellung eines Tempels der künftigen Welt. Und der Tempel der Heilszeit ist ein festes Stück alter messianischer Hoffnung[1]. Eine Verbindung der Hoffnung auf das Paradies und das künftige Jerusalem, die ja auch IV Esr 7 26 Bar. syr. 4 1—6 nebeneinanderstehen, wird Hen 25 5 Apk 22 2 erreicht, sofern der Lebensbaum in diesem neuen Jerusalem stehen soll. — In diese neue Welt gehört eine neue Menschheit. Von ihrer inneren Umwandlung zu sündloser Vollkommenheit war die Rede (unter II). Aber auch ihr Aeusseres bedarf der Verklärung. Nach Dan 12 3 leuchten die auferstandenen Führer der Frommen wie die Sterne am Himmel; das gilt von den Seligen überhaupt[2]. Daneben heisst es, dass sie Engel werden (Hen 51 4), ja die Engel an Herrlichkeit überstrahlen (Bar. syr. 51 5 10 12). Auch nach Jesus werden die Auferstandenen den Engeln gleichen (Mk 12 25). Diese Herrlichkeit ziehen sie an wie ein Kleid (Hen 62 15). Paulus verbindet mit dem Bild vom Kleid das Bild eines ewigen, nicht von Menschenhand geschaffenen, im Himmel vorhandenen Wohnhauses (II Kor 5 1—4). Nach ihm werden die Lebenden beim Kommen des Messias verwandelt (I Kor 15 52—54). Die Verklärten gleichen dem Himmelsmenschen, dem Messias[3]. Nach Bar. syr. 51 tritt die Verwandlung in die reich umschriebene Herrlichkeit nach dem Gerichte ein.

h) Wo in jüdischen Schriften der Blick in eine ewige Welt sich öffnet, an der die verstorbenen Gerechten teilnehmen, da fehlt auch nicht der Gedanke an ewige Sündenstrafen. Pharisäer und Essener hatten nach Josephus diesen Glauben[4]. Dabei sagt Josephus, dass die Pharisäer nur den Gerechten eine Auferstehung zuschrieben, aber trotzdem ewige Strafen der Sünder annahmen. Dem entspricht das Bild der Auferstehung Bar.

[1] Hen 91 13 Jubil 1 17 27 29 Tob 14 5 Sibyll 3 573—579 718 771 772.
[2] Hen 104 2 108 12—14 IV Esr 7 97 Bar. syr. 51 10.
[3] Rom 8 29 I Kor 15 49 II Kor 3 18 Phil 3 21.
[4] Bell. Jud. 2 155 163 antt. 18 14.

syr. 30 4 5, vgl. 36 11. Und so ist es also auch gemeint, wenn nach II Makk 7 14 für den Gottlosen keine Auferstehung zum Leben vorhanden ist. Auch die Ausdrücke, dass Gott „Leib und Seele in der Gehenna zu verderben vermag" (Mt 10 28), oder „in der Hölle sollt ihr getötet werden" (Hen 99 11) sind nicht auf Vernichtung, sondern auf qualvolle Drangsal zu beziehen. Denn die Begriffe „Hölle" und „Vernichtung" schliessen sich aus. Wo überhaupt eine Totenwelt gedacht ist, da wird das Leben nie ganz zerstört. — Nach Dan 12 2 ist ein Teil der Auferstandenen zu Schmach und ewigem Abscheu bestimmt; Jdt 16 18 heisst es von Israels Feinden, Gott werde Feuer und Würmer in ihr Fleisch geben, dass sie heulen vor Schmerz in Ewigkeit. Das ist eine Weiterbildung der Jes 66 24 vorliegenden Vorstellung vom Tal Hinnom als dem Platz, wo die Bewohner Jerusalems die Verwesung und die Leichenfeuer ihrer erschlagenen Feinde betrachten. Dieselbe Vorstellung von der Gehenna als einem Platz ewiger Qual hat Jesus (Mk 9 44—48). Der nicht sterbende Wurm und das nicht verlöschende Feuer sind ihm Peinigungsmittel. Insbesondere ist ihm das Feuer etwas, was zur Gehenna gehört; er spricht von der Gehenna des Feuers (Mk 9 47 Mt 5 22 18 9). Ebenso redet IV Esr 7 36 vom Ofen der Gehenna, und Bar. syr. 85 13 sind parallel der Weg zum Feuer und der Pfad zur Gehenna. Sicher ist auch die Gehenna beschrieben Hen 90 26 27: es ist ein Abgrund voll von Feuer zur Rechten (d. h. nach jüdischem Sprachgebrauch im Süden) des Tempels, in den die verblendeten Israeliten geworfen werden. Das Gegenüber von Gottesstadt und Gehenna wird entsprechend Jes 66 24 häufig betont, seltener um die Befriedigung der Gerechten über die Strafe der Gottlosen hervorzuheben (Hen 27 3 IV Esr 7 93) als um die Qual der Gottlosen beim Anblick der Herrlichkeit der Gerechten zu schildern [1]. — Wie aber neben dem neuen Jerusalem als gleichwertiger Begriff das Paradies steht, so dass zwei Anschauungen der künftigen Seligkeit vorhanden sind, die auch wohl miteinander verbunden werden, so steht neben dem Begriff der feurigen Gehenna die Anschauung einer dunkeln kalten Unterwelt (Scheôl, Hades). So denken sich nach Josephus (bell. Jud. 2 155) die Essener den Ort der ewigen Strafe, und so beschreibt ihn Josephus selbst (bell. Jud. 3 375). Finsternis ge-

[1] Hen 38 4 108 15, vgl. 62 3—5 Sap 5 2 IV Esr 7 36 38 83 85 Bar 30 4 51 5 6.

hört zum Begriff der Unterwelt[1]. So ist auch in den Evangelien von der äusseren Finsternis die Rede, in der Heulen und Zähneklappen sein wird (Mt 8 12 22 13 25 30). — Aber der Unterschied zwischen der Unterwelt, die als Grube (Sir 21 10 Pirke abot 5 19) wohl mit dem Abgrund (ἄβυσσος Lk 8 31 Rom 10 7 Apk 9 1—11 11 7 17 8 20 1 3) identisch ist, und der Gehenna wurde nicht festgehalten. Das hatte zur Folge, dass man auch von einem finsteren Feuer redet, in dem die Verdammten unter Zeichen des Frostes brennen[2]. Anschaulichkeit war nicht die Tugend der Apokalyptik.

---

[1] Jubil 5 14 7 29 Ps Sal 14 9 15 10, vgl. Hen 46 6 62 10 63 6 92 5 103 8 108 14.
[2] Hen 103 8 Hen sl. 10 2 Mt 13 42 50.

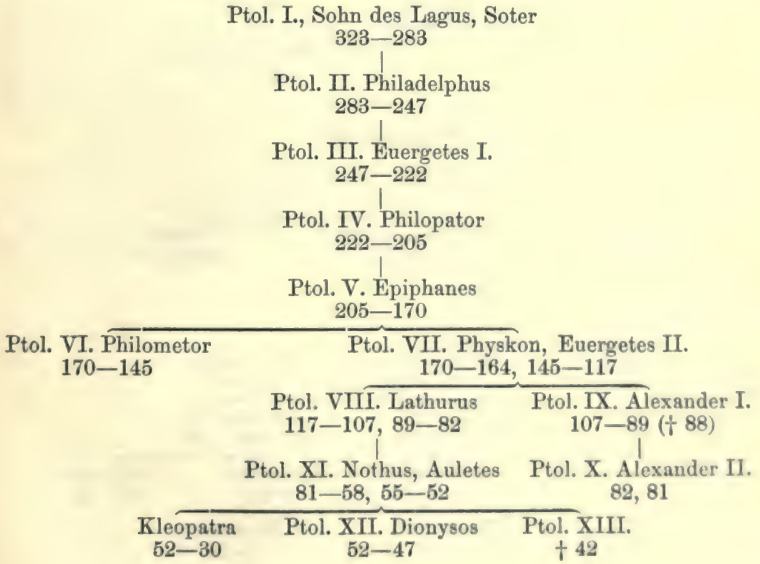
Chronologische Tafeln.

1.

Jahr v. Chr.	
332	Alexander d. Gr. in Palästina.
323—315	Ptolemäus Lagi Herr Palästinas.
315—301	Antigonus Herr Palästinas.
312	Sieg des Ptolemäus Lagi über Antigonus bei Gaza; Seleukus I. in Babylon.
306	Zug des Antigonus nach Aegypten.
301—283	Ptolemäus Lagi Herr Palästinas (?).

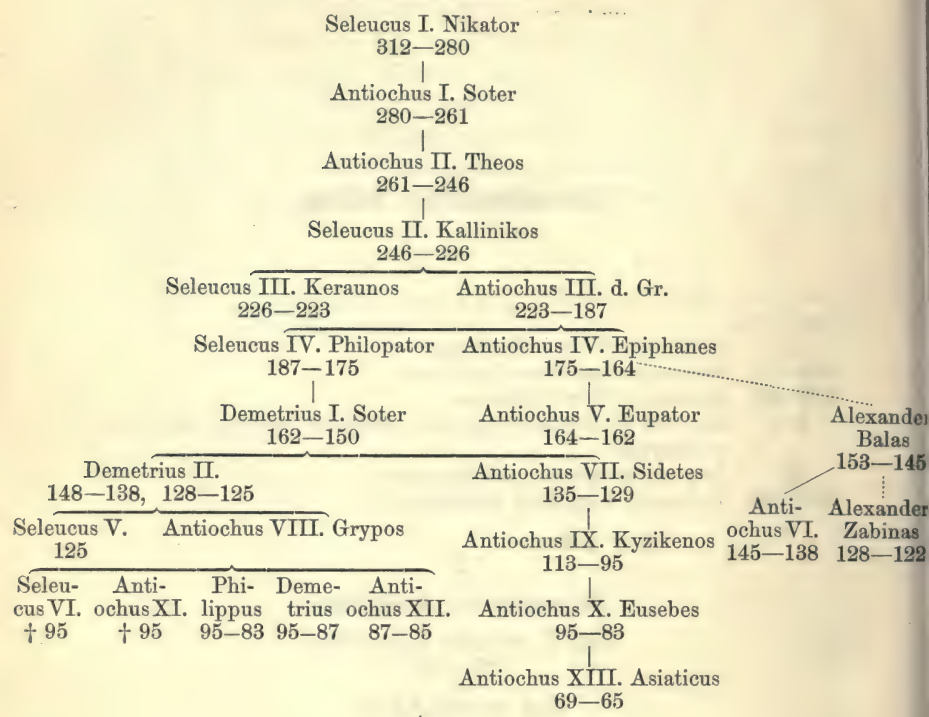
2.

Ptolemäer in Aegypten.



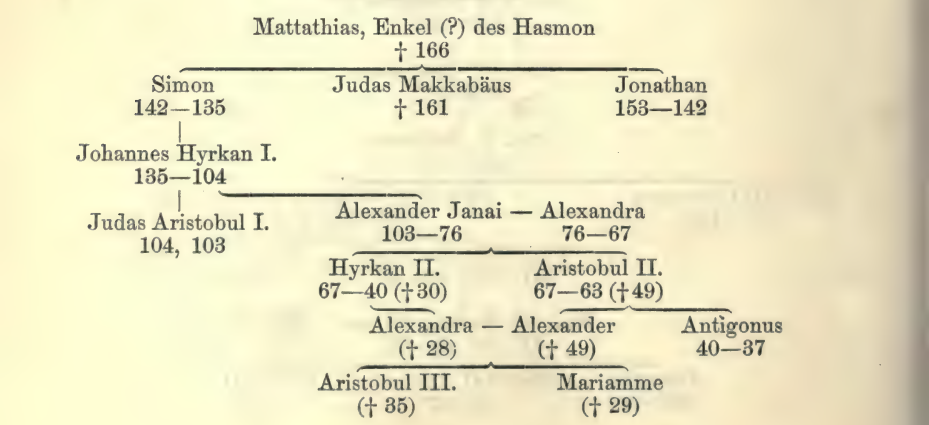
3.

Die Seleuciden.



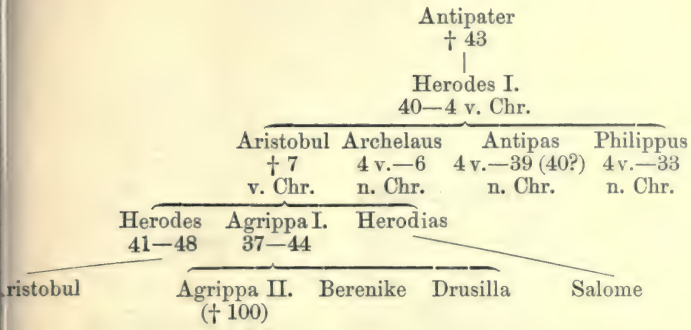
4.

Die Hasmonäer.



5.

Die Herodianer.



6.

Jahr n. Chr.

28 Auftreten des Täufers.
29 Haft und Tod des Täufers; Jesus in Galiläa und im Heidenland.
30 Zug Jesu nach Jerusalem; Kreuzigung (7. April). Pfingsten.
31 Bekehrung des Paulus; Reise nach Arabien.
34 Paulus flieht aus Damaskus; bei Petrus in Jerusalem.
34—48 Paulus in Syrien und Cilicien.
44 Tod des Jakobus, Sohns des Zebedäus; Petrus gefangen und befreit.
48, 49 Tag in Jerusalem; Ueberbringung einer Sammlung; Streit in Antiochia.
50—52 Paulus von Cypern über Galatien bis Achaja.
52, 53 Korinth. Gallio.
54—57 Paulus wohnt in Ephesus.
57, 58 Drei Wintermonate in Korinth.
58 Zwischen Passah und Pfingsten reist Paulus nach Jerusalem. Gefangennahme.
58—60 Haft in Cäsarea.
61—63 Römische Gefangenschaft des Paulus.
62 Tod des Jakobus, des Bruders Jesu.
66—73 Jüdischer Krieg; 70 Fall von Jerusalem.

I. Sachregister.

Zahlen bezeichnen die Seite, fette Ziffern die Hauptstellen.

A.

ἀββᾶ 35.
Abdemunos (und Salomo) 246.
Abgeschlossenheit (des Königs) 365 s. Absonderung.
Abgrund (ἄβυσσος) 410.
Abila (am Jarmuk) 25.
— (im Libanon, Hauptstadt des Tetrarchen Lysanias) 58 122.
Abraham hielt das Gesetz 285. Abrahams Schoss 384.
Absonderung (פְּרִישׁוּת) 211.
Abtalion (Polio) 196 205 225.
Achaja, r. Provinz 100.
Achtzehnbittengebet 345.
Ackerbau 166.
Adelsversammlung in Jerusalem 47 222 223 227.
Adiabene 235.
Adida 34 39.
Adler, römischer, über einem Tempeltor 49 153; auf einer jüd. Münze 111.
Adramyttium 148.
Aegypten, röm. Provinz 101; Juden daselbst 15 16 22 23 44 65 136 138 **239**, sprechen griechisch 23, doch auch aramäisch 74. S. Leontopolis.
Aelteste der Juden 222 223.
— (drei) jeder Gemeinde 280.
Aeschylus (gefälschte Verse) 265 355.
Aethiopien 89 241.
Agatharchides von Knidos 246.
Agrippa, M. Vipsanius, Schwiegersohn des Augustus 238.
— (Herodes Agrippa I.) 47 54 **57—59** 111 131 308 311.
— (Herodes Agrippa II.) **60—62** 63 67 124.
Agrippina, Mutter des Kaisers Nero 135.
Ahuramazda 374.
Ἀιά = יָיָ 363.
Akko 21 70 84.
Akra, Teil Jerusalems 150.
Aktium 47.
Alabarch 241.
Albinus, Prokurator Judäas 66 133 134.
Alexander d. Gr. 7 20 21 70 239 245.
— Balas, syrischer König 33 34.
— Zabinas, syrischer König 37.
Alexander Janai **38—40** 41 48 109 110 203 212 293 295 301.
— Sohn Aristobuls II. 42 43 44 46.
— Sohn Herodes' I. 47 48 52.
— der falsche, gibt sich für den vorigen aus 243.
— Alabarch 153 241 303.
Alexandra, jüd. Königin 38 **40** 47 74 110 204.
— Schwiegermutter des Herodes I 46.
Alexandreion 41 43 48.
Alexandria 15 16 21 23 44 58 68 **240** 308—311.
Alkimos 27 28 32 33 34.
Allegorie 195 304 305 312 322.
Allgewalt Gottes 265 269.
Almosen 352.
Altar (in Jerusalem) 154.
Altes Testament (als Buchname) 193.
Amathus (Ostjordanland) 38 39 43 52 223.
Ambibulus (Marcus), Prokurator 55.
Amenophis, ägyptischer König 243 248.
Amescha Spenta (persische Religion) 374.
Amhaarez 40 **211** 339.
Amphipolis (Makedonien) 99.

Amtssprache: aramäische 71, griechische 74, römische 122.
Ananias, S. d. Nedebaios, Hoherpriester 67 137 164.
— Missionar des Judentums 235 253.
Ananos I., Hoherpriester 123 124 163 164.
— II., Hoherpriester 66 134 141 212.
Anathema (ἀνάθεμα, ἀναθεματίζειν ἑαυτόν) 183 343 344.
Ancyra, Augustustempel 238.
Andreas 73.
Andros, Insel 309.
Aniläus 234 235.
Annius Rufus, Prokurator 55.
Antigonus, Nachfolger Alexanders d. Gr. 21 22.
— Sohn Johannes Hyrkans I. 37 215.
— König Judäas 42 43 46 110.
— von Socho, Schriftgelehrter 196.
Anthedon (Agrippeion) 38 47 48.
Anthropomorphismen 264.
Antiochus II., Theos, syrischer König 24 237.
— III., der Grosse 24 25 236 237.
— IV., Epiphanes 26 27 29 30 247.
— V., Eupator 27 29 31 32.
— VI. 34.
— VII., Sidetes 35 36 107 247.
— VIII., Grypos 37 39.
— IX., Kyzikenos 37.
— XII. 39.
— von Askalon, Rhetor 76.
Antiochia Pisidiae 95 238 254.
— Syriae 44 45 46 49 93 **236 237** 254.
Antipas (Herodes Antipas, Tetrarch) 50 **53 54** 57 111 121.
Antipater, Vater Herodes' I. 40 43 45.
Antipatris 49 84.
Antonia, Burg in Jerusalem 48 67 152.
Antonius, Triumvir 45 46 47 65.
— (Julius Ant.), Prokonsul Asiens 238.
Apamea (Prov. Asia) 148.
— (Prov. Syrien) 120.
Apelles aus Askalon, Schauspieler 310.
Apion, Gegner der Juden 19 249 270—273.
Apokalyptik, der Essener 220 336.
Apollonia (Makedonien) 99.
Apollonius Molon 247.
Apostelgeschichte 142 143.
ἀποσυνάγωγος 182 183.
Appische Strasse 106.
Aquila, Handwerksgenosse und Freund des Paulus 104 131 132 239 342.
Arabien (nabatäisches) 22 39 41 43 48 57 89.
Aramäisch 23 71 72.
Archelais 52.
Archelaus, Ethnarch 50 **52** 54 111 117 206.
Archisynagog, im Tempel 161, sonst 180 181.
Areopag 100.
Aretas, Nabatäerkönige: III. 40; IV. 53 54 89 126 127 **138** 143.
Aristeasbrief 23 **260** bis **263**.
Aristobul I. 37 71 109.
— II. 40 41 42 43 44.
— III. 47.
— Sohn Herodes' I. 47 48 57.
— Sohn Herodes' von Chalkis 59 112.
— jüdischer Philosoph 258 260 **263 264**.
Aristoteles 237 244.
Armeesprache (griechisch) 75.
Armenien 40 60 112.
Artabanus, parthischer König 235.
Artapanus, jüdischer Schriftsteller 256.
Artaxerxes, persische Könige: II. 279; III. Ochus 239.
Artemistempel in Ephesus 97.
As, Münze 113.
Asasel, Dämon 175 367 368.
Asdod 69.
Asia, röm. Provinz 44 45 96 231 237 238.
Asiarchen 97.
Asinäus 234 235.
Askalon 21 26 34 49 70 76.
Askese 220.
Asklepiuskult in Pergamum 98.
Asmodäus 278 367.
Asophon 38.
Astrologie 277.
Asylrecht einer Proseuche 259.
Athen 49 100 242 254.
Athronges 51.
Attalea 95.
Augenleiden des Paulus 95.
Augusta cohors 104.
Augustus 47 48 52 55 103 238 240 249 310.
Auferstehung 212 383 409.
Aureus 113.
Auslieferungsvertrag zwischen Rom und den Juden 35 230—232 233.
Aziz, König von Emesa (Syrien) 62 95 253.

B.

Baal (Gottesname) 361.
Babylon, Babylonien 25 49 88 234—236.
Bacchus (Liber) 249 252.

Bacchides, syrischer Feldherr 32 33.
Bagoas 279 400.
Balas s. Alexander Balas.
Bann 182 183.
Barkochba 109.
Barnabas 75.
Baruchapokalypsen 298 bis 301.
Basilika (in Jerusalem) 150 152.
Batanäa 25 62 116 149 236.
Bath (Mass) 116.
Beelzebul 369.
Begräbnis 278 280 337 353 383.
Bel zu Babel 245.
Beliar 269 372.
Berenike, Tochter Ptolemäus' II., Gattin Antiochus' II. 24.
— 60 62 67 124 342.
Beröa (Makedonien) 100 242 254.
Beryllus, Kanzleivorstand Neros 66.
Berytus 49 59.
Besatzung: Jerusalems 51 67 77 84 261, Cäsareas 83.
Beschneidung 29 30 253 303 336.
Besessene 368—370.
Bethanien 79.
Bethlehem 79 81 118.
Bethphage 79.
Bethsaida-Julias 53 86 87.
Bilderverbot 53 56 111 112 283 284.
Bithynien 45 102 140 239.
Blitz (Bild des Messias) 400.
Blütenlese aus griechischen Dichtern 264.
Bocchoris, ägyptischer König 248 252.
Brutus (M. Junius) 238.
Bubastis, ägyptische Göttin 240.
Buchfrömmigkeit 277.
Bücher: der Essener 216 218, im Himmel 336.
Bürgerrecht von Alexandria 21 271, Antiochia 29 236, Cäsarea 66, Ephesus 237, Rom 44 90—92, Tarsus 94.
Bule (Rat) von Jerusalem 227.
Bundeseid der Essener 219.
Bundeslade 175.
Burrus (Afranius) 106.
Bussgebet 347.
Byblos 49.
Byssos 160.

C.

Cäsar, C. Julius, Diktator 42 44 45 46 230 237.
— C. Caligula 16 54 57 58 103 121 **308—311.**
— Sextus 45.
Cäsarea, früher Stratonsturm, Hafenstadt Palästinas 48 50 65 67 68 **83.**
— früher Paneas, später Neronias 48 52 60 88.
Caligula s. Cäsar C. Caligula.
Capena (porta) in Rom 251.
Capri, Lieblingsaufenthalt des Tiberius 57.
Cassius, C. Longinus 43 45 46.
Celer, Militärtribun von Jerusalem 64.
Censorinus, C. Marcius 238.
Cerealis 69.
Cestius Gallus, Legat von Syrien 68.
Chaeremon, Geschichtschreiber 248.
Chalkis (heute Andjar) am Libanon 59.
Chanuka s. Tempelweihfest.
Charaktere, jüdische 339 340.
Cheber (חבר) auf Münzen 109.
Chenephres, ägyptischer König 257.
Chios, Insel 49.
Choinix, Hohlmass 115 116.
Chorazin 86.
Christenname 93.
Chronologie, Agrippas II. 61; sonst 117 bis 147.
Cicero 237 249.
Cilicien 94 239.
Claudius, Kaiser 57 58 59 63 90 103 123 131 132 243.
Contemplation Gottes 314.
Coponius, Prokurator Judäas 55.
Crassus, M. Licinius, Triumvir 43.
Cumanus, Prokurator Judäas 63—65 135 136 137.
Cypern 94 95 242.
Cyrene 101 241.
Cyrus 233 234.

D.

Dämonen, Dämonische 220 276 367 368 369 370.
Danielapokalypse 20 26 259.
Damaskus 39 41 45 49 89 93 237 254.
Darius Ochus 279.
Davids Grab 36 78.
Davids Sohn (der Messias) 398 399.
Deismus 286.
Dekalog, Reihenfolge der Gebote 326.
Dekapolis **87** 93.
Delos 242.
Demetrius Poliorketes 21—23.
— syrische Könige: I. 32 33; II. 33 34 35 37; III. Eukärus 39.
— Phalereus 256 258.
— jüdischer Geschichtschreiber 256 258.

Demetrius, reicher alexandrinischer Jude 62.
Demokritus 248.
Denar (Münze) 111 112.
Derbe 96.
Deuteronomium, vorgelesen an Laubhütten 58.
Dialektik der Schriftgelehrten 186.
Dikäarchia s. Puteoli.
Diodorus Siculus 247.
Dion (am Jarmuk) 39.
Dios aus Tyrus, griech. Schriftsteller 246.
Diphilus, Lustspieldichter 265.
Dispens durch den Hohen Rat 280.
Dolabella, Prokonsul Asiens 45 238.
Dolmetscher 73 75.
Domitia, Gattin Domitians 17.
Domitian, Kaiser 16 17 297 303.
Dora, Hafenstadt Palästinas 58 247.
Drachme, Münze 114.
Drangsal (letzte) 401.
Dreieinigkeit Gottes bei Philo 313.
Drusilla, Tochter Agrippas I. 58 62 65 95 124 136.
Dualismus 371.

E.

Eden 379 380.
Egnatische Strasse 99 116.
Ehe, als Pflicht 336 349; Ehelosigkeit 216 350.
Eid, von Essenern verworfen 215 219, s. Bundeseid. Eidesverweigerung der Pharisäer 47 205 225.
Einheit Gottes 265 269 313 353 ff.
Eleasar, Hoherpriester 261.
— Pharisäer 197 202.
Eleasar, Sohn des Ananias, Tempelhauptmann 68.
— Sohn Simons 70.
— Name auf Aufstandsmünzen 109.
— Märtyrer 289.
— jüdischer Missionar 253.
— Räuberhauptmann 136 138.
— jüdischer Zauberer 368.
Element (στοιχεῖον), Engelwesen 376.
Elia kehrt wieder 287 383 401 402.
Elle 117.
Emmaus (heute Amwas) 31 32 45 52 69.
— bei Jerusalem 81.
Engedi, Essenerniederlassung 217.
Engel 191 192 218 276 366 372—377.
ἐνσαραμέλ 35.
Ephesus 46 96 101 139 237 238.
Erbgerechtigkeit 358.
Erbsünde 297—299 358.
Erde, neue 406.
Erstgeburt, Weihe und Lösung 166.
Erstlinge 165.
Erzengel 278 291 292 374 375 404.
Eschatologie 387—410.
Esel, angeblich von Juden verehrt 247 248 249 252 271.
Esra 184 195; IV Esra 296—298.
Essa (Ort) 221.
Essener 214—221 294 301 366 408 409.
Esther, Buch 15 336 365.
Ethnarch 35 44 51 223; jüdischer Ethnarch in Alexandria 240; Ethnarch des Aretas 89.
Ethrog (Zitrone) 177.
Eunuche (von Geburt oder von Menschen) 336 337.
Euphrat-Tigrisländer 234.
Eupolemus, Gesandter des Judas Makkabäus 32; jüdischer Geschichtschreiber 256.
Euripides, als Zeuge jüdischen Glaubens 265.
Eva 370 371.
Exorzismus 97.
Ezechiel, jüdischer Tragiker 257.

F.

Fackeltanz bei Laubhütten 177.
Fadus (Cuspius), Prokurator 62 63.
Fasten 42 175 249 250 251 280 336 350—352.
Feigen am Weg 335.
Felix (Antonius), Prokurator Judäas 62 64 65 66 95 124 135—138.
Festmahl im Freien auf der Pharusinsel 258.
Festus (Porcius), Prokurator Judäas 65 66 133 134.
Fische, als Fastenspeise für Fleisch 338 351.
Flaccus (Pomponius), Statthalter Syriens 57.
— (Avillius), Präfekt von Aegypten 307 bis 309.
Fleischgenuss 219 351.
Florus (Gessius), Prokurator Judäas 66 67.
Forum Appii 106.
Frau 153 207 253 254 348.
Freilassung 239 280.
Fremdwörter, griechische 75 76.

G.

Gabinius, Aulus, Prokonsul Syriens 41 43 223.
Gadara (Ostjordanland) 25 38 47 69.

Gadara (= Gazara) in Judäa 43 223.
Gallien 102.
Galatien 95 96 140.
Galba 140.
Galiläa 31 45 46 52 64 349.
Gallio, L. Junius, Prokonsul von Achaja 100 132 133 144.
Gamala 39 60 69 205.
Gamaliel (der alte) 196 199 200 340.
Garizim 20 37 56 82 149.
Gaulana (Ostjordanland) 39.
Gaza 20 21 34 38 47 76 77.
Gazara 34 36 43 223 (s. Gadara).
Gebet 167 181 278 **344** bis **349**.
Gedalja 239.
Gehenna 409.
Geist, Geister 366—370 378.
Gelübde 337 342 343.
Gemeindediener (חזן) im Tempel 159; in der Synagoge 180.
Gemeindeengel 373.
Gemeinderiemen 333.
Gemini, Rubellius und Fufius, Konsuln 29 n. Chr. 131.
Genealogie jüdischer Priester 270.
Genesis λεπτή (= Jubiläenbuch) 275.
Gennesaret, Ebene und See 43 85.
Gerasa (heute Dscherasch) 39.
— (heute Kursi) 87 88 94.
Gerechtigkeit der künftigen Welt 388—391; von Gott geschenkt 386 389 390 395.
Gericht, jüngstes 394 403 404.
Gerusia: in Jerusalem 222 227; jüdische in Alexandria 240 308.
Gerusiarch 105.
Gesetz **322—339** 191 192 272 340.
Gessius Florus, Prokurator Judäas 66.
Gethsemane 78.
Gilead 31 39.
Gischala, fester Platz Galiläas 69.
Gleichnisse (in IV Esra) 360.
Gladiatorenschlacht in Berytos 59.
Glaphyra, Gattin des Archelaus 52.
Glossolalie 378.
Götterberg 379 380.
Götzenopferfleisch 337.
Golgatha 78.
Gophna (Judäa) 45.
Gottähnlichkeit 359 360.
Gottebenbildlichkeit 316 371.
Gottesdienst (Geschichte des israelitischen in der Mischna) 338.
Gottesname, vermieden 361—364.
Grab, am Festtag geschmückt 239; Speise darauf 383.
γραμματεὺς τῆς βουλῆς (in Jerusalem) 228.
— τῆς πόλεως (in Ephesus) 97.
Grapte, Fürstentochter aus Adiabene 236.
Griechenland, Juden daselbst 242.
Griechisch (Sprache und Art) 7 23 48 71—73 223.
Grundtugenden, vier 284 288 320. — Anders 330.
Gütergemeinschaft 217 267.
Gymnasium (in Jerusalem) 29; (in Alexandria Ort der Verspottung Agrippas I. 58 308.

H.

Hades 409.
Haggada 187 189 191 192 285 367.
Halacha 187.
Halikarnassus 238.
Händewaschen 179 339 348.
Handwerk 184 285.
Hannas (= Ananos), Sohn des Sethi, Hoherpriester 122 123 163 164.
Hasmon, Hasmonäer 13 30 34 47 203 204.
Hasmonäerpalast in Jerusalem 60 67 77.
Hausvaters biblischer Unterricht 290.
Hebopfer (Theruma) 166.
Hebräisch 23 71 72.
Hebron 31 69.
Heiden und Juden 243 bis 273 373.
Heilung: Heilkunde der Essener 218; durch Gebet 347.
Hekatäus von Abdera 22 244 **255** 256 266.
Helena, Königin von Adiabene 235 236 253 342.
Heliopolis (Aegypten) 27 28 244, s. Leontopolis.
Hellene, Hellenismus 5 7 8 27 70 74, s. Griechisch.
Henochbücher, äthiopisch 290—295, slavisch 295 296.
Herodes I. 17 18 45—48 111 118 224 231 232 233 248. Regierungszeit seiner Söhne 124. Sein Palast in Jerusalem 51 56 67 78.
— Name für Archelaus, Antipas, Agrippa I., II. 53.
— von Chalkis 47 59.
Herodeion, zwei Burgen 49 70.
Herodianer 200 201.
Herodias 47 54 57 125.

Hesbon 40.
Hesiod, gr. Dichter 265.
Heuschrecken, Fastenspeise für Fleisch 338 351.
Hierapolis (Prov. Asia) 97 139 238.
Hilfsbereitschaft der Essener 219.
Hillel 196 **197** **198.**
Himmel 363 364 380 381 382 396 406.
Himmelfahrt Moses 301 303.
Himmelsmensch (Gegensatz: Erdenmensch) 306 316 400 408.
Himmlische Heimat 317.
Hinnomtal 385 393 409.
Hinrichtung, gesetzmässig und tumultuarisch 229.
Hippos (Osten des Gennesaretsees) 47.
Hiskia, galil. Bandenführer 45 224.
— Hoherpriester 245.
Hohepriester, heidnische 97.
— jüdische 46 60 **162** **163** 164 165 226 270.
HohepriesterlichesKleid 56 62 163.
Hohes Lied 339.
Holophernes 279.
Homer 265.
Horaz 249 267.
Hühner (in Jerusalem) 337.
Huldigungseid s. Eid.
Hungersnot (unter Tiberius Alexander) 63.
Hyksos (erobern Aegypten) 246.
Hyrkan, Tobiade 26 29.
— I. s. Johannes Hyrkan.
— II. 38—47 224 230 231 239.
Hyrkania (Ostjordanland) 43 49.
Hyrkanien, Süden des kaspischen Meeres 239.

I.

Ἰαβέ (= יְהוָה) 363.
Jahve, Gottesname 362 363.
Jahresbeginn mit Sabbat 129.
Jakim-Alkimos 27 29 32, s. Alkimos.
Jakobsbrunnen 82.
Jakobus, Bruder Jesu 66 141.
— Sohn des Zebedäus 131.
Jamnia 57 69.
Janai, Abkürzung für Jonathan 38 110.
Jannes, jüdischer Zauberer 251.
Jao (Ἰαώ, Ἰαού = יָהּ) 247 362 363.
Jason - Jesus, Hoherpriester 27 28.
Jason von Cyrene, jüdischer Geschichtschreiber 14 241.
Ideal, jüdisches 323; Idealbilder 307.
Idealwelt 315.
Idumäer 31 37 40 49 254.
Jeremia in Aegypten 239.
Jericho 40 42 43 47 51 52 69 **81** **82** 223.
Ἱερόσυλα, Spottname Jerusalems 248.
Jerusalem, unter Antiochus III. 25; topogr. 77—79; staatsrechtlich 107 108; Bevölkerung, Umfang 245; Vorstellung eines Alexandriners 261; Besatzung 51 77 84 261. — Das neue, obere, himmlische Jerusalem 278 403 406 407.
Jesabel (in Thyatira) 98.
Jesus, der Sohn des Sira 197 **285—288.**
— -Jason, Hoherpriester 27—29.
— Christus 118 120 123 128—130 140 141 198 209 345 346.
Ikonium (Prov. Galatien) 96 239 254.
Illyricum 102.
Joasar, Hoherpriester 206.
Johannes Hyrkan I. 14 **36** **37** 56 109 202 203 212.
— der Täufer 54 124 126 128 129 140 345.
— von Gischala 69 70 159.
Jojakim, Hoherpriester 279, s. Jakim-Alkimos.
Jojarib, erste Priesterklasse 30 163 213.
Jonathan, S. des Mattathias 33 34 202.
— Sadduzäer 203.
— Hoherpriester 65 135 136 137 138.
Jope 21 34 36 44 46 47 68 69 **80.**
Joseph, Grosssteuerpächter 26 27.
— Kabi, Hoherpriester 134.
— Kajaphas, Hoherpriester 55 56 122 124 164.
— von Arimathäa 228.
Josephus, Flavius 16 bis 19 26 27 68 72 73 76 138 258; Haggada bei ihm 190 191; Schrift gegen Apion 270 bis 273; Mischna des Josephus 331—335; Gottesanschauung 356.
Josia, König (Reform 621 v. Chr.) 149 178.
Josua ben Perachja 197.
Jotapata (heute Dschefat) 16 68.
Isidor, Gegner des Flaccus Avillius 309 311.
Ismael, Hoherpriester 66 123 134.
Israel, das Volk Gottes 356 357 372; künftige Weltherrschaft 388.
Italien 102—107.
Italica cohors (in Cäsarea) 83 90.

Ituräer, gewaltsam bekehrt 37 254.
Juba, König von Numidien 52.
Jubiläen (λεπτὴ γένεσις) 274—277.
Juda ben Tabbai, Schriftgelehrter 196.
Judas Makkabäus 31 32.
— Sohn des Seppheräos 197.
— Sohn des Hiskia, der Galiläer 52 55 119 205 206.
Judengriechisch 259.
Judenviertel, in Sardes 238, in Alexandrien 240, in Rom 242.
Judith, Buch 278—280.
Jüdische Gemeinden im Reich 44 236—243.
Julias-Bethsaida 53.
— (Livias, Bethramta) 53 60.
Julier, die Herodianer 91.
Juliopolis (Tarsus) 94.
Jupiter Sabazius 253.
Justus von Tiberias, Geschichtschreiber 19 258.
Juvenal 251 369.
Izates, König von Adiabene 235 253.

K.

Kajaphas (Joseph), Hoherpriester 55 56 122 124 164.
Kain 371.
Kaiser 47 48 63 92 103 106 308 310.
Kalender, altjüdischer 173 174.
Kallimachus, gr. Dichter 265.
Kana 84.
Kananaeus (Simon, Jünger Jesu) 206.
Kandake 89 241.
Kanon des Alten Testamentes 193 270 271 297.
Kapernaum (Tell Chum) 85 86 254.
Kapitol 46.
Kappadokien 102 140 239.
Kenchreä 100.
Kepharsaba (Antipatris) 39 49 84.
Kerube 375.
Kinderaussetzung verboten 252 329.
Kindermord in Bethlehem 118.
Klafter 117.
Klearch, Schüler des Aristoteles 244.
Kleidung von Büssern 352, von Priestern 160, des Hohenpriesters 163, von Schriftgelehrten 188, der Essener 218.
Kleinarmenien 60 239.
Kleopatra, Gemahlin Ptolemäus' V. Epiphanes 25 26.
— Mutter des Ptolemäus Lathurus 38.
— letzte Königin Aegyptens 47 268.
Knoten binden am Sabbat 336.
Königliche Halle des Tempelvorplatzes 152.
Königs- (und Kaiser-) Opfer 168 169.
Kohelet 337.
Kohorte in Jerusalem 67 77; Cäsarea (mindestens fünf) 83.
Kolonien, römische 90.
Kolossae 97 139.
Kolossalstatue Caligulas 57 310.
Kommagene 58.
Kompetenzkonflikt zwischen Prokurator und Synedrium 230.
Konkordiatempel (in Rom) 35.
Kontemplation der Gottheit 317.
Kopfsteuer (in Denaren?) 113.
Kor 116.
Korban 343.
Korbfest 58.
Koreai 41.
Korinth 100 242 254.
Kos, Insel 242.
Kostobar 66.
Kreta-Kyrene 101.
Kreta 242.
Kreuzigung 39 52 204.
Kriegsdienst 44 45 231 237 238.
Kriegsgefangene Frau 203.
Ktesiphon 235.
Kupfer 107 108 110.
Kyrene 101 241.

L.

Labienus, C. Atius 46.
Lakedaemon 49.
Lampon, Gegner des Avillius Flaccus 308 311.
Laodike, Gattin Antiochus' II. 24.
Laodicea (in Provinz Asia) 97 139 148 238.
Lasäa 101.
Laubhüttenfest 36 38 160 176 177.
Leben (langes, ewiges) 391 392.
Lebensbaum 406 408.
Leib, an sich tot 317.
Leiden (erziehen) 361.
Lentulus (L.-Crus) 44 237.
Leontopolis (Aegypten, jüd. Tempel) 149 240 241, s. Heliopolis.
Lepton (Münze) 114.
Leuchter, siebenarmiger 155.
Levi (Personenname) 159, Stamm 158.
Leviratsehe 38 47 52 334 336.
Leviten 158 159 172.
Liber (Bacchus) 252.
Libertiner 75.
Licht, ewiges 176.
Lichterbuch (im B. Henoch) 293 294.
Liebeswerke 353.
Lieder, jüdische 181.
Lilien (in Palästina) 128.

Linus, griech. Dichter 265.
Litra (Hohlmass) 116.
Liturgie der Synagoge 181.
Logos 318 319 378.
λοιμὸς 231.
Lucullus, r. Feldherr 40.
Lucian v. Samosata 369.
Lulab (Palme) 177.
Lykaonien 95 96.
Lycien 95.
Lydda, Stadt Judäas 45 81.
Lydien 25 236 237.
Lyon 54.
Lysanias von Abila, Tetrarch 57 122.
— von Chalkis, König 122.
Lysias, syrischer Feldherr 31 32.
Lysimachus von Alexandria 248.
Lystra (Prov. Galatien) 75 96.

M.

Machärus 43 49 70 88.
Märtyrer, sühnende Kraft ihres Todes 289.
Magdala 85.
Makedonien 98 242.
Makkabäer (Name) 31, Buch I 13 14, II 14 15, III 15 16, IV 288 bis 290.
Malichos 45.
Malta 101 102.
Manetho, gr. Geschichtschreiber 246.
μαραναθά 35.
Marcellus (Marullus) 56.
Mariamme, Gattin Herodes' I. 46 47 57.
— Tochter Agrippas II. 62.
Markus, Sohn Alexanders, Mann der Berenike 303.
Marsus (C. Vibins) syrischer Legat 59.
Martial, r. Dichter 251.
Masada (am Toten Meer) 46 48 67 70.
Massora 194.
Mastema 276 368.
Mattathias, Vater der Makkabäer 30 34.
Matthias, Sohn des Margalos 197.
Medaba (Moab) 37.
Megasthenes, gr. Schriftsteller 244.
Meile (μίλιον) 116.
Melos 242.
Menahem, Essener 215.
— Sohn des Galiläers Judas 68.
Menander, gr. Dichter 246 265.
Menelaus, Hoherpriester 27 28 29 30 32 34.
Menschenliebe 284.
Menschensohn 395 397 398 400.
Menschheit, neue 408.
Meromsee 34.
Mesopotamien 25 234 bis 236.
Messalina, Gemahlin des Claudius 90.
Messias 270 282 292 293 297 299 **395—400** 402.
Mesullam 22 245.
Metellus Scipio (Quintus), Prokonsul von Syrien 44.
Metretes (Mass) 116.
Michael, Erzengel, Schutzengel Israels 192 351 372 373 374 395.
Middot 155 156.
Milet 238.
Milieu 7.
Militärfreiheit der Juden 44 45 231 237 238.
Mischehen 58 253 329.
Mischna 335—339.
Mithridates d. Gr. 40.
— von Pergamum 44.
Mnaseas, gr. Schriftsteller 246.
Moab 39.
Modin, Heimat der Hasmonäer 30 35.
Modius (Mass) 115.
Monobazos 236.
Moses 56 190 220 247 257 325.
Münzen 37 40 59 61 107—115.
Myra (Lycien) 95.
Mysterion 272.
Mystik im Judentum 398.

N.

Nabatäer (Araber) 22 39 41 43 48 57 89.
Nachahmung Gottes 262 320.
Nain 85.
Namen, griech. Personennamen und Stadtnamen in Palästina 73 75.
Nasiräer 58 236 337 **342 343**.
Naturgesetz 320 321.
Nazaret 84.
Nehardea (am Euphrat) 234.
Nero, Kaiser 59 60 65 66 69 103 104 140 243.
Neronias (= Paneas, Cäsarea) 60.
Neumondfeier 169.
Nikanor, syrischer Feldherr 31 32.
Nikanortag (13. Adar) 15 32 284.
Nikanortor (im Tempel) 156 157.
Nikolaus Damascenus, Hofgeschichtschreiber Herodes' I. 17 18 258.
Nikopolis (bei Aktium) 49.
Nisan (beginnt mit einem Sabbat) 170—174.
Nisibis (Mesopotamien) 234 236.
Nittai von Arbela 197.
Noah, seine Gebote 276.
Noviziat der Essener 219.
Numenius, Gesandter des Makkabäers Simon 34 35.

O.

Obergemach des Tempels 155 156.
Octavianus (Augustus) 45 46 47, s. Augustus.
ὠδίν 401.
Oel (heidnisches für Juden unbrauchbar) 236.
Oelberg 79.
Onias, Name verschiedener Hoherpriester 26—29 34 240 241.
Opfer 26 27 36 67 167 168 169 219 286; heidnische 370.
Ordensgemeinschaft(Essener) 219.
Orpheus, Lied an Musäos 265 266 355.
Osarsiph (Moses) 246.
Osten (Gebet nach Osten in Aegypten) 249.
Ostern (Passah) 170 bis 173; zweite Ostern 172.
Ovid 250.

P.

Paare, die (berühmte Schriftgelehrte) 196 197.
Pakorus, parthischer Königssohn 46.
Palästina (Name) 76.
Pallas, Freigelassener, Reichskanzler des Claudius 64 66 135 136.
Pamphylien 95 239.
Paneas 25 48 50 52 53.
Panticapäum(h.Kertsch) 102 239.
Paphos 95.
Pappus, Feldherr des Antigonus 46.
Paradies 379 380 382 385 386 390 406 407.
παράκλητος 315 319.
Paros, Insel 238 242.
Parther 36 37 46 88 234—236 293.
Passah 41 149 170—172.
Patara (Lycien) 95.
Patriarchen 384 385, s. Väter.
Paulus 65 142—147 230 232.
Pella (Ostjordanland) 39.
Peräa, gehört nicht zum gelobten Land 166 336.
Perdikkas, Feldherr Alexanders 20.
Pergamus 97 138 139 148.
Perge 95.
Perikopen 193.
פְּרִישׁוּת 211.
Perser 7 103 364 372 374.
Persius 250 251.
Petra 39 41.
Petronius Arbiter, r. Schriftsteller 251.
— syrischer Legat 57 58 310 311.
Pfingsten 36 173 174.
Pflasterung Jerusalems 60.
Pharisäer 8 37 40 47 **202—211** 220 225 293 295 302 345 408.
Pharsalus 44.
Pharusinsel, jüdisches Fest 258 260 262.
Phasael, Bruder Herodes' I. 45 46.
Philadelphia (Rabbatammon) 24 98 138 238.
Φιλέλλην, Beiname Aristobuls I. 38 71.
Philemon, gr. Dichter 265.
Philippus, Name von Juden Palästinas 73.
— erster Gatte der Herodias 125.
— Tetrarch 50 51 **52 53** 111 122.
— der Diakon 75.
Philippi (Makedonien) 45 99 242 254.
Philisterland 38.
Philo von Alexandrien 19 151 303—323 324 bis 331.
Philo, Epiker 257.
Philosophie der Juden 201 244. Angebliche Abhängigkeit heidnischer Philosophen 263.
Phönizien 46.
Phokäa in Kleinasien 238.
Phokylides 266—268 355.
Phrygien 25 236 237.
Pilatus (Pontius) **55 56** 121 124 126.
Pilgerweg aus Galiläa 82, aus Babylon 149.
Pitholaos, Aufrührer in Taricheä 43.
Plato 320.
Plinius, d. Aeltere 251.
— d. Jüngere 92 102 140.
Plutarch 249.
Polemo, König von Cilicien 62.
Polio (= Abtalion) 196 205 225.
Polygamie 337 349.
Pompejus 41 42 43 205 242 280 302.
Pontus 102 140 239.
Pontius Pilatus s. Pilatus.
Poppäa Sabina 66 134 243 254.
Porcius Festus 65.
Poseidonius von Apamea gr. Schriftsteller 247.
Präexistenz 284 316 384 399—397.
Prätorianerkaserne (in Rom) 106.
Prätorium 78 83 106 145.
Priester **158—166** 171 181 217.
Priscilla, Gattin des Aquila 104.
Prokurator 44 54 62 101 103 228 229.
Propaganda der Juden 253.
Prophet, der 333; Prophetenschulen 219.
Prosbol, Einrichtung Hillels 197 341.

Proselyten 235 236 253 254 255.
Provinzen, römische 92 93.
— des Perserreichs 233.
Prozess, jüdischer 337.
Psalmen (für einzelne Wochentage) 168; Psalmen Salomos 280 bis 282.
Ptolemäer 70.
Ptolemäus, ägyptische Könige: I. Lagi 21 22 241 245 246; II. Philadelphus 23 24 258; III. Energetes 24 259; IV. Philopator 16 24 258 259; V. Epiphanes 25 26; VI. Philometor 27 263 264; VII. Physkon 16; Lathurus 38.
Ptolemais (Akko) 16 24 34 38 40 49.
Purim 15 178.
Puteoli (Italien) 106 243.
Pythagoreer 220.

Q.

Quadrans (Münze) 113.
Quadratus, Ummidius, Legat von Syrien 63 64 65 136.
Quintilian 251.
Quirinius, P. Sulpicius 54 103 119.

R.

Rabban 199.
Rabbi 155.
Rabbinische Quellen 10 11.
Ragaba (Ostjordanland) 39.
Raphael, Erzengel 278 367 373 383.
Raphia (Südwestpalästina) 24 25 38.
Ramses 246 248.
Rechabiter 219.
Reich Gottes 284 **387 388.**
Reichschronik der Hasmonäer 14.
Reinheit der Seligen 386.
Reinheitsgebote (beurteilt) 261.
Reinigungsbad 280 348.
Rhegium 106.
Rhodus, Apollotempel von Herodes erbaut 49 50.
Richter, sieben in jeder Stadt 333.
Ritter, römische jüdischer Herkunft 67.
Ritualmord (heidnische Verleumdung) 248 249 271.
Rom 32 34 35 36 41 46 48 71 **104 105** 163 242 250 254. Römische Bürger 90—92.

S.

Sabbat 30 36 42 **169** 170 188 218 238 249 250 251 255 273 350.
Sabbatjahr 36 58.
Sabinus, Prokurator Palästinas 51 52.
Sadduk, Pharisäer 55 206.
Sadduzäer 8 13 37 40 **212—214** 225 366 367.
Salamis auf Cypern 95 242.
Salbung der Toten 336.
Salmone (Vorgebirge auf Kreta) 101.
Salome (Salina, Salma—Alexandra), Königin 38 40.
Salome, Schwester des Herodes 50 51.
Salome, Tochter der Herodias 52 59 112 125.
Salomo 246 368.
Salomonsteiche 56.
Samäas (Schemaja) 196 205 224 225.
Samaria (Stadt) 20 21 25 37 42 47 48 56 70 82 245.
— Landschaft 82.
Samaritaner 20 37 56 63 82 113 149.
Sardes 98 138 139 182 237 238.
Sardinien 243.
Satan, Satanael 368 370 bis 372.
Saul, Königsohn, Freischarenführer 66.
Saulus s. Paulus.
Schammai 198 199.
Schaubrottisch 155.
Schauspieler, jüdischer 243.
Schätzung des Quirinius 55 103 119.
Schatzkammern d. Tempels 153.
Scheidebrief 337.
Schemaja (= Samäas) 196 205 224 225.
Scheol, Unterwelt 382 409.
Schlange des Paradieses 370 371.
Schlüsselbewahrer (des Himmels, Michael) 300.
Schmá, Gebet 344.
Schreiben kann jeder Jude 272.
Schrift (als Ganzes) 193. S. Kanon.
Schriftgelehrte 5 **183** bis **200** 224.
Schuhe (an heiliger Stätte verboten) 251 281.
Schule (Synagoge) 180; Schule der Schriftgelehrten 185 186; Kinderschule 272.
Schutzengel 373.
Seah (Mass) 116.
Sebaste (= Samaria) 84.
Σεβαστὴ σπεῖρα (cohors Augusta) 83 104.
Σεβαστός (Augustus) 104.
סגן siehe Tempelhauptmann; סְגָנִים Neh 5 17 222.
Sejan 243.
Seleukiden 22 26 70.
Seleukia, Hafenstadt von Antiochia 93.
— s. v. Meromsee 39.

Seleukus, syrische Könige: I 22 23 236 237; II 24; IV 26 28.
Selige 408.
Seneca, römischer Philosoph 250.
Sepphoris 43 52 53 68 205 223.
Septuaginta 23 **258—260.**
Sergius Paulus, Prokonsul von Cypern 95.
Sextar (Mass) 115.
Sibylle 244 268—270 355.
Sicarier 65 138.
Sichem 37 39.
Side (Pamphylien) 95.
Sidon 49.
Siebenzahl (bei Philo) 305.
Siebzig (Hoher Rat des Hohenpriesters) 225.
Silbermünzen (Aufstandsmünzen) 107; röm. 112.
Silius (P. und M.) Volkstribunen 115.
Simon, jüdischer Personenname: 1. Simon der Gerechte 196; 2. Simon, Sohn des Johannes, Hoherpr. 168 286; 3. Simon, Benjaminit 28; 4. Simon, der Makkabäer 31 33 34 36 107 230 253; 5. Simon, Sohn Schetachs 196; 6. Simon, Aufrührer nach Herodes' Tod 51; 7. Simon, der Essener 215; 8. Simon Petrus 75; 9. Simon Niger in Antiochia 93; 10. Simon (unter Agrippa I.) 200; 11. Simon, Sohn Gamaliels I. 206; 12. Simon, Sohn Gioras 70; 13. Simon, Fürst Israels (unter Hadrian) 109.
Sirach (Jesus, Sohn des —) 285—288.
Sitzungsort des Synedriums 228.
Sizilien 101.
Skaurus (M. Aemilius), Legat des Pompejus 41 43.
Sklaverei, von Essenern verworfen 219.
Skopas, ägyptisch. Feldherr 24 25.
Skythopolis (Bethsean) 26 37 42 68 92.
Smyrna 98 138 238.
Söldner 37 40.
Sonne, im Gebet der Essener 217 220.
Sonnenjahr 294.
Sophokles 246 265 355.
Sosius (C., röm. Feldherr) 46.
Spanien 54 102 147.
Spitzfindigkeit schriftgelehrter Auslegung 194.
Sprachverhältnisse der Juden 23 71—76.
Spruchdichtung 189.
Stadien 117.
Standbilder, jüdische 59; angeblich 247.
Stater (Münze) 114.
Statthalter, römische: Titel 93; Prozesse gegen sie 137.
Stephanus, Bote des Claudius 63 64 136.
Sterne (und Engel) 374. Stern der Magier 119.
Steuern 25 34 55.
Stoa 267 289 320.
Strabo 38 248.
Stratonsturm (früherer Name der Hafenstadt Cäsarea) 47 48.
στρατοπεδάρχης 105.
Streiche (39) 188.
Sündenbekenntnis 347.
Sündenfall 299.
Sündenstrafen, ewige 408—410.
Sündenvergebung 176 352 359.
Sündlosigkeit 282 289 340 402.
Sychar (heute: Askar) 82.
Synagogen **178—183** 349.
Synedrium 60 223—232.
Syrakus 101.
Syrien 42 43 45 46 93 94 236 237.

T.

Tabor 69 84.
Tacitus 64 251.
Tägliche Nachrichten aus Alexandria 310.
Taricheä 43 60 68.
Tarsus 72 94 239.
Taufe der Proselyten 255; vor dem Gebet 348.
Taxo, apokalypt. Gestalt 303.
Teigopfer (Challa) 166.
Tempel in Jerusalem, Bedeutung 148; Heiden unzugänglich 74, von Essenern gemieden 219. Tempel in Leontopolis s. dieses. Himmlischer, neuer Tempel 395 396 408.
Tempelbezirk des Herodes 149 150.
Tempelgaben 254, siehe Weihgeschenke.
Tempelgebäude 25 154 155.
Tempelgelder (für den Tempel bestimmt) 43 236 237 238 242. S. auch Tempelsteuer.
Tempelgeräte 30 31.
Tempelhauptmann (סְגָן) 68 161 232.
Tempelmauern 150.
Tempelrecht der Synagogen 179.
Tempelsänger 60 226.
Tempelschatz 28 29 30 51 67.
Tempelschatzkammern 153.
Tempelschatzmeister 162.
Tempelsklaven 158.
Tempelsteuer 114 140 148. S. Tempelgeld.
Tempelterrassen 157.
Tempeltore 151 153.

Tempelweihfest 15 31 177 234.
Tertullus, Rhetor 74 231.
Tetrarch 45 46 51 122.
Teufel (= διάβολος) 370.
Theater 59 97.
Theodekles, gr. Schriftsteller 262.
Theodicee 297.
Theodotus, samartan. Dichter 257.
Theophrast, Schüler des Aristoteles 244 343.
Theopomp, griech. Geschichtschreiber 262.
Thessalonich (Makedonien) 99 242 254.
Theudas 63.
Thimna (Judäa) 45.
Thron Gottes 379 382, auch Thron des Messias 397.
Thyatira 98 138 139.
Tiberias (Galiläa) 53 57 60 68 85 179.
Tiberius, Kaiser 54 55 56 103 121 126 127 243 310.
— Gemellus, Sohn des Tiberius 296 308 309.
— Alexander 63 123 241 303.
Tibull, röm. Dichter 250.
Tigranes von Armenien 40.
Timagenes, griech. Geschichtschreiber 38.
Timotheus, Begleiter des Paulus 96 143 253.
Tischgebet 262 346.
Titanen des Judentums 376.
Titus, Sohn Vespasians 17 62 68 70 236.
— Begleiter des Paulus 74.
Titusbogen in Rom 70 155.
Tlos (Lycien) 239.
Tobias (Söhne des — in Jerusalem) 26 27 28 29.
Tobit (Buch) 277 278.
Tod (Vorstellung vom Tod) 285 287 382–386.
Tod des Messias 297 298.
Todesurteil, dem Prokurator vorbehalten 229.
Toleranz 272 333.
Totenmahl (Speise auf Gräber) 278 353.
Trachonitis 48.
Trajan, Kaiser 16 61.
Trauer um Tote 287 348.
tres tabernae 167.
tricesima, sabbata 250.
Tripolis, syrische Hafenstadt 49.
Troas 96 139.
Trogus Pompejus, röm. Geschichtschreiber 250.
τρυβλίον (Massgefäss) 116.
Tryphon, Herrscher Syriens 34 35.
Tyrus 20 21 23 24 29 46 49 114.

U.

Ueberlieferung (der Schriftgelehrten) 186 195.
Ulatha (heute El Chûle) 48.
Umgehung des Gesetzes 188 341.
Umschreibung für ‚Gott' 363 364.
Unbekannter Gott (in Athen) 100.
Unterwelt (Scheôl) 409, vierfach geteilt 291 292 385.
Ungeschriebenes Gesetz, allen bekannt 299.
Urkunden in I Makk s. 14, bei Josephus s. 234.
Urteil der Heiden über die Juden 252 253.

V.

Valerius Gratus, Prokurator Judäas 55.
Varus (P. Quinctilius), syrischer Legat 51 52 206.
Vater im Himmel 364 381.
Vaterunser 345.
Väter des Volkes 289 357 384.
Varro, röm. Gelehrter 249.
Vergeltung, jenseitige 395.
Vergil 270.
Vergötterung Agrippas I. 59.
Verklärung der Toten 404.
Versammlung, grosse (Männer der gr. V.) 195.
Versöhnungstag 160 175 176 340.
Verwandtenheirat 277.
Vespasian (T. Flavius), Kaiser 16 17 60 61 68.
Vienna (an der Rhone) 52.
Visitationen (durch den Hohen Rat) 232.
Vitellius L., syrischer Legat 54 56 57 62 126 127.
Völkerengel 286 356 372 377.
Vologeses I., Parther-könig 235.

W.

Wächterengel 290.
Wagen (Thron Gottes nach Ezechiel) 382.
Wahlfreiheit 281.
Wallfahrtspflicht 148 149.
Warnungssäule (im Tempel) 152 229.
Wasserspende (Laubhütten) 177 203.
Weihgeschenke 57 179 236 343.
Wein 219 351.
Weinstock am Tempel 155; Bildrede 315 399.
Weisheit Gottes (Hypostase) 283 377.
Weissagung (der Essener) 215.

Weiterleben im Tod 384.
Welt, jetzige und künftige 404.
Weltbrand 265 269 405 406.
Weltflucht 320.
Weltfreude 349.
Weltreligion, jüdische 254.
Weltseele 318 356.
Weltuntergang 405.
Wiederbelebung 289.
Wiederholen (שְׁנָה δευτερόω) 186.
Wiederkehr der Auserwählten 393 394.
Wochentage und Jahresanfang 129 171 **173 174**. S. Kalender.
Wohnung Gottes 379 bis 382; Wohnung der Toten 382—386.
Würmer als Strafe der Gottlosen 409.
Wurzel der Weisheit 300.

X.

ξέστης 115.
Xystus, Platz in Jerusalem 67 77.

Z.

Zacharias, Sohn des Baruch 58.
Zadok, Priester zur Zeit Salomos 213.
Zahlenlehre der Pythagoreer 220.
Zamaris, Bandenführer in Batanäa 236.
Zauber 220 251 293.
Zeltmacher 94.
Zehnten 65 66 165 280.
Zeitrechnung, jüdische unter Simon, dem Makk. 35.
Zeloten 206.
Zensus s. Schätzung.
Zeugen, gesetzliche Zahl 232.
Zeus 30 260 263.
Zöllner 337.
Zoll 335.
Zwangsaushebung 104.

II. Stellen des Neuen Testamentes.

Die fettgedruckten Ziffern bedeuten Kapitel, die kleinen Vers, die gewöhnlichen Seite.

Matthäus.

1 5 192. 11 12 88. 17 88 191. 23 194.
2 1 50 81 117 120. 1—6 80. 5 6 81. 13—21 101. 15 194. 16 118. 19 117 118 120. 22 51 117. 22 23 81. 23 84.
3 7 209.
4 1—11 340. 5 79. 5 6 150. 13 84. 25 94.
5 7—11 360. 15 115. 17 193. 20 114 208 298. 21 186 188. 22 71 226 409. 23—27 341. 26 113. 29 30 404. 41 116. 45 48 360.
6 1—4 353. 1—18 353. 5 348 349. 7 348. 16—18 351. 24 71. 26 195. 27 117. 28—30 128.
7 12 193. 29 208.
8 5—13 85 254. 11 385. 12 410.
9 14 208.
10 4 71 207. 5 82. 8 186 370. 9 111. 17 223. 28 409. 29 113 195. 30 366.
11 2 129. 3—19 125. 10 14 402. 21 86. 23 193.
12 5 169. 22 369. 38 208. 42 113. 43—50 370.
13 33 116. 42 410. 50 410.
14 3 54. 3—12 125. 9 51. 24 117.
15 1 208. 39 85.
16 13 88. 17 71. 21 226.
17 24 140. 24—27 114.
18 9 404 409. 10 373. 14 365. 24 114. 28 113.
19 12 336 350. 18 326.
20 2 ff. 113.
21 11 84. 32 209.
22 13 410. 16 200 201. 19 113. 35 184. 40 193.
23 303. 1 185. 2—39 208. 4 209. 5 185 208. 5—11 185. 16 18 188. 16—22 341. 23—26 198. 23 165 323. 24 188 209. 25 69 188 192. 25 26 208. 27 28 209. 33 188. 34 182. 37 79.
24 401.
25 15—28 114. 30 410. 31—46 353. 31—40 400. 41 370.
26 3 122 164. 5 7 122. 6 7 185. 16 114. 17 170. 53 376. 71 84.
27 5 114. 6 153. 41 226. 52 53 384.
28 3 376. 9 10 80.

Markus.

1 2 402. 5 79. 6 352. 9 84. 11 364. 14 129. 19 131. 21 180. 22 189. 23 379. 24 84 369. 29 180. 34 369. 35 344. 44 160.
2 14 86 159. 16 208 209 211. 18 128 208. 23 128. 23(—3 6) 140. 24 208. 38 198.
3 6 200 201. 8 79. 11 369. 18 71 207. 21 369. 22 232 369 370. 22—30 370. 23 370. 26 370. 30 369.
4 21 115.
5 1 87. 2 379. 2—5 369. 8 379. 20 94. 22 181.
6 1 84. 2 180. 8 110. 13 370. 14 384. 14—27 51. 15 402. 17 54. 17—29 125. 19 20 125. 21 140. 37 113. 41 347. 45 86. 46 344. 53 86. 56 185.
7 1—23 232. 1—5 208. 1—6 188. 3 4 8. 4 115. 5 208 348. 8 115. 11 343. 11—13 188. 15 140 198. 24 140. 24—30 369. 31 94 140. 34 71.
8 6 7 347. 10—13 86. 22 140. 23 87. 26 87. 27 53 88 140. 28 402. 31 226 384.
9 7 364. 11 12 402. 13 402. 14—29 369. 30 140. 33 140. 43—48 404. 44—48 409. 47 409.
10 9 182. 17 182. 19 326. 20 405. 30 393. 45 43. 46—52 82.

11 1 71 79. 1—(12 37) 141. 10 364. 17 178. 18 227. 23 79. 25 348. 27 226. 32 341.
12 13 200 201. 13—17 207. 14—17 103. 15 111 113. 18 212 384. 18—27 189 209. 19—23 212. 23 384. 25 350 367 384 408. 26 193. 27 384. 29 30 344 346. 35—37 189 194. 38 185. 38 39 180 185. 40 184 348. 41 110 153. 42 114. 43 153.
13 401. 1 150. 9 223 226. 14 30.
14 1 128 129 227. 5 113. 11 111. 12 129 170. 20 172. 22 23 347. 26 172. 28 80 384. 30 337. 32 71 344. 36 71. 43 226 232. 53 165. 53 54 228. 53 55 226. 57 232. 58 408. 59 232. 60 226 232. 61 62 364. 63 232. 64 228 229 337. 68 337. 71 343. 72 337.
15 1 226 337. 1—5 229. 7 56. 7—15 229. 12 229. 16 78. 17—19 58. 21 101 241. 22 71. 26 229. 34 71. 40 85. 42 129. 43 228.
16 6 376 384. 7 80.

Lukas.

1 5 50 117 118 119 120 160. 5—25 80. 8 160. 9 160. 10 167. 21 22 155 161. 22 168. 23 160. 26 84 117 120. 56 119.
2 1 103 120. 1—7 119. 2 94 103 120. 4 84. 4—7 81. 6 119 120. 9 376. 11 81. 22—38 80. 39 84. 41—52 80. 42 149. 46 47 186. 51 84.
3 1 103 122 129 130 131. 2 163 164. 7 341. 12 341. 14 15 341. 17 400. 19 54. 19 20 125. 21 348. 24 159. 26 285. 29 159.
4 9 150. 16 84 180. 17 180. 20 161 180. 29 84. 34 84.
5 1 85. 17 184 208. 21 208. 27—29 159. 30 208.
6 7 188 208. 15 207.
7 1—10 85. 2—10 254. 5 86. 11 ff. 85. 14 384. 18 129. 18—35 125. 22 384. 24—30 341. 27 402. 28 29 125. 30 184 208 209. 33 352 369. 34 211 340. 36—50 209 339. 41 113.
8 2 85. 26 87. 31 410. 37 87. 41 180. 49 180.
9 3 111. 10 86. 22 226. 53 82.
10 13 86. 17 370. 17—21 370. 18 371. 20 366. 21 365. 25 184. 30 82. 31 32 178. 33 82. 35 113.
11 1 345. 14 369. 24 26 370. 33 115 208. 39 208. 39—52 208. 42 165. 45 46 184. 46 189. 51 69 192. 52 184 188.
12 6 113 365. 7 366. 16—21 287. 25 117. 27 28 128. 59 114.
13 1 56. 1—5 341. 10—17 369. 14 181. 21 116. 25 385. 28 385. 28 29 384. 32 370. 34 79.
14 3 184 208.
15 360. 2 211. 7 364. 8 ff. 114. 18 21 364.
16 6 116. 7 116. 9—13 71. 16 193. 22 384. 23 385. 25 384. 26 385. 29 193.
17 14 160. 14—16 82. 16 82.
18 10—14 209. 11 12 347. 11 348. 12 165 323 351. 13 348. 20 326. 37 84.
19 1—10 82. 12 103. 12 14 50. 13—25 114.
20 1 226. 24 113. 34—36 376. 38 384. 46 184 185.
21 401. 12 182. 20—24 70.
22 4 161. 7 170. 20 172. 66 165 226 227. 70 71
23 7 53. 43 385. 50 51 228. 228.
24 3 376. 6 80. 13 81 117. 27 193. 28 29 81. 30 347. 33 81. 44 193. 49 80.

Johannes.

1 13—16 376. 18 365. 19 159. 19—28 232. 24 210. 28 79. 29—36 129. 40 128. 43 71. 45 86. 45 46 84. 46 193.
2 1 84. 6 116. 13 128 130. 20 130.
3 22—36 129. 23 79.
4 1 209. 1 2 129. 4 5 9 11 12 16—17 20 25 82. 26 84.
5 2 72. 25—29 384 386. 28 384. 37 317. 39 192 198.
6 1 85. 4 128 130. 7 113. 19 117. 23 85. 39—54 384 386.
7 2 128 176. 15 185. 20 369. 32 209 232. 37 38 177. 42 81. 45 209. 45 46 232. 48 209. 49 198. 53—(8 11) 140.
8 3 208. 5 229. 13 210. 14 371. 20 153. 48 49 52 369. 57 118. 59 229.
9 2 341. 7 78. 13 210. 15 16 210. 22 182.
10 20 21 369. 22 31 128. 23 154. 31 229. 34—36 194. 40 79.
11 1 79. 18 79. 24 384 386. 46 47 210. 47 226. 49 122 164. 50 122. 55 128 130. 57 210.
12 3 116. 5 113. 21 86 87. 42 182 210.
13 36 386.
14 2 3 386.
16 2 182.
17 24 386.
18 3 210 232. 5 84. 12 232. 13 122 163. 13—24 122. 13 14 164. 18 232. 22 232. 24 163 164. 28 129 164 171.

19 6 232. 12 103. 13 71. 15 103. 20 74. 31 129 171 226 229. 39 116. 42 171.
20 80.
21 1 85. 2 84. 8 117.

Apostelgeschichte.

1 1—(8 1) 80. 10 376. 12 116. 13 207. 19 71.
2 1 173. 1—5 378. 2 346. 5—11 236. 6 346. 9 88 102 239. 10 101 239. 11 89 254. 15 346. 15—21 378. 22 84. 23 101. 29 78.
3 1 346. 2 153. 11 154.
4 1 161 232. 1 2 212. 2 209 384. 6 122 162 163 165. 7 232. 13 185. 15 226. 34 159. 36 95 242.
5 1—11 183. 12 154. 16 80. 21 165. 22 232. 21 226. 24 26 161. 26 229 232. 27 226 232. 34 184 199 226 232. 34—39 200. 34 208. 36 63. 37 119. 41 226.
6 1 72. 1—6 75 142. 6 254. 9 75 101 239 241. 12 226. 13 232. 15 226 232.
7 1 226. 22 192. 23 123. 38 192. 43 88. 53 191. 57 58 229. 58 142. 60 384.
8 1 142. 3 232. 5 84. 26 76. 27 241. 29 30 77. 32 193. 40 76.
9 1 142. 2 230 237. 11 94 239. 13 142. 25 143. 30 94 143. 32—35 81. 36 353. 36—43 80. 39 353.
10 81. 1 83 90 91 145. 2 254 353. 3 346. 4 349 353 365. 9 10 346. 22 254. 25—30 143. 31 365. 35 254. 38 369 370. 39 84. 44—48 378.
11 19—26 93. 20 74 95 101 242. 25 94. 28 62 103 123 241.
12 1 2 131. 1—23 141. 3—19 131. 13 14 373. 19—23 59. 20—23 131. 25 143.
13 1 93 101 241. 4 93. 4—12 95. 5 95 242. 6 8 95. 14 15 95. 14 238. 15 161 181 193. 15 16 181. 16 254. 26 254. 37 384. 43 44 254. 50 254. 51 96.
14 1 239 254. 2 180. 6 96. 12 75. 19 229. 20 96. 26—(15 40) 93.
15 1—29 143. 21 180. 23 94 96. 41 94.
16 1 3 74 253. 6 7 96. 7 102. 8 96 139. 11 96 99 139. 12 99. 13 99 179 242 348. 14 254. 16—18 370. 19 20 22 90. 27 99. 35 90. 37 91. 38 90 92.
17 1 99 242. 4 254. 6 100. 7 103. 8 100. 10 242. 10 11 100. 11 192. 12 254. 17 100 242 254. 19 100. 23 101. 28 266. 32 384. 34 101.
18 2 102 103 104 131 132 184 239. 4 242 254. 5 144. 11 132. 12 ff. 132. 12—16 100. 14 15 230. 17 181. 18 132 133 239 342. 19 238 239. 19—(20 17) 139. 21—23 133. 22 23 96. 23 93. 24 101 185. 25 128. 26 238.
19 1—7 128. 4 165. 6 378. 8 123 144 238. 10 133 144. 13—20 97. 19 114. 29 97. 31 97. 35 97. 38 93 96. 39 97.
20 1—(21 33) 144. 3 133. 4 96. 5 6 96 139. 16 134 173. 31 133.
21 1 95. 2 134. 5 179. 6 242. 8 75 142. 20 206. 24 337. 25 96. 27 134. 28 65 74. 28 29 152. 29 30 158. 31 32 77. 34 152. 35 77. 37 152. 37 38 72. 38 137 138. 39 239. 40 72 73.
22 2 72. 3 94 184 188 196 199 200 206 208 239. 5 142. 24 152. 28 90. 30 134 226.
23 1 226. 2 137 164 226. 2—14 184. 3 185 226 232. 6 206 209 226. 8 8 209 212 291 366. 9 189 232. 10 152. 12—32 134. 12 14 343. 12—15 138. 14 15 229. 15 226. 16 152. 20 226. 21 183 343. 23 77. 23—24 92. 25 91. 26 91. 28 226. 30 138. 32 152. 33 65. 34 93 35 83 106. 36 145.
24 1 137 164. 1—9 74. 5 84 92 231. 6 91 231. 6 7 230. 11 137. 14 193. 20 226. 22 92. 23 106. 24 65 124. 27 133 137 144 164. 37 65.
25 1 133. 1—12 230. 3 229 231. 6 133. 9 92. 10 91 103. 11 92 103 145. 12 92. 13 62 124. 13 14 133. 21 92 104 106. 23 62 133. 23—32 124. 25 27 32 92.
26 62. 5 188 206 208. 9—11 142. 10 230. 10 11 232. 12 230.
27 1 83 91 104 145. 4 133. 7 84 101 133 147. 8 101. 9 133 175 340. 28 117. 35 347.
28 5 95. 7 101. 11 133. 12 101. 13 106. 13 14 106. 15 79 107. 16 105 106. 17 104. 20 106. 23 145 193. 30 106 144 145. 30 31 133.

Römer.

1 8 105. 14 74. 15 16 105. 16 74. 18—31 284 285. 20 266 283 285.
2 5 298. 9 10 74. 10 105. 28 29 255.
3 4 193. 8 98. 9 74. 21 193.

5 12 297. 12–14 299.
6 1 2 98.
7 1 105. 1–5 200. 24 317.
8 5–9 317. 9 379. 11 317. 13 14 379. 15 35 72 405. 23 378. 29 408. 38 376.
9 1–5 105. 3 183 344. 17 193. 25 194.
10 7 410. 11 193. 12 74.
11 2 193. 16 116 326.
12 2 405.
13 9 326.
14 2 5 21 352.
15 4 195. 19 80 102. 23 105. 24 88 102 147. 25–32 106. 26 101. 28 88 102 147.
16 1 100. 15 371.

I Korinther.

1 12 88. 16 101. 23 298. 26 28 100.
2 6 8 405. 11–16 283 285.
3 18 405.
4 9 97.
5 5 183. 6 200. 9 145. 11 183.
6 2 404.
7 8 26 29 40 350.
8 6 356 400.
9 5 88. 9 10 194. 10 195. 13 166. 24 97.
10 4 192. 11 105. 16 199. 20 21 370. 32 74.
11 3 400. 7–9 400. 10 376. 23 186. 32 138.
12 378. 3 343. 4–11 379. 13 74.
13 12 317.
14 2 12 14 16 378. 21 195.
15 3 186. 9 142. 12–52 384. 22–28 393. 22 292. 23 402. 24 376. 28 356. 32 97 139. 33 266. 45–49 316 400. 49 408. 52–54 408.
16 1 96. 8 139 173. 15 101. 22 35 72 183 343.

II Korinther.

1 1 101 146 378.
2 3 4 145. 12 139 145.
3 14 193. 14 15 180. 18 408.
4 4 400 405.
5 1 284 285. 1–4. 408 4 284 285. 5 378. 7 317. 8 284 285 317 386.
6 15 372.
7 6 7 145.
9 2 101.
11 3 370. 7 369 370. 14 371. 22 72. 23 143. 24 91 188 230. 25 229. 32 89.
12 3 382.

Galater.

1 2 96. 4 485. 6 145. 8 9 183 343. 13 142. 13–24 80. 13–(2 13) 142. 14 142 185 206. 17 89 142. 18 142 143. 21 94 142. 22 80. 23 142
2 1 142. 1–10 143. 3 254. 10 142. 11 93 142. 15 340.
3 1 96. 8 193. 16 194. 17 123. 19 191. 22 193. 28 74.
4 3 376. 6 35 72. 9 376. 13 145. 13 14 96. 13–20 144. 24 195. 25 26 407. 30 193.
5 9 200. 16–25 379. 17–23 317. 18 379.

Epheser.

1 14 378. 21 376.
2 19 317.
3 10 376.
6 21 22 146.

Philipper.

1 13 83 145. 21 145. 23 386. 24–26 145.
2 13 106. 17 24 145.
3 5 72 206. 6 142 209. 10 11 145. 20 317.
4 3 366. 15 16 99. 22 104 145.

Kolosser.

1 16 376.
2 8–10 15 20 376.
3 11 74.
4 10–17 146. 13 139.

I Thessalonicher.

1 7 101. 8–10 99 105.
2 9 99. 14 15 80. 18 371.
3 6 145.
4 13–15 384. 14–16 402.
5 23 379.

I Timotheus.

1 2 146. 3 139. 7 184. 13 142.
2 2 103. 15 350.
3 2 4 350. 14 146.
4 1 370. 3 350. 14 350. 18 193.

II Timotheus.

1 8 146. 16 17 146. 18 139. 18 19 146.
2 1 94.
3 8 192 251.
4 6–8 9 146. 10 102. 12 13 139 146. 16 20 21 146.

Titus.

1 5 146. 12 101.
3 12 147.

Philemon.

10 22 23 24 146.

I Petrus.

1 1 88 102. 2 96.
2 11 317. 13 103. 14 103. 17 103.
3 19 20 192 22 376.
5 13 88.

II Petrus.

2 4 192 376.
3 5–7 406. 10 12 376.

I Johannes.

3 12 371.

Hebräer.

1 3 316.
2 2 191.
6 2 384. 20 386.
7 28 194.
9 4 192. 5—7 175. 19—21 192.
10 20 386. 33 97.
11 2 295. 13 14 317. 35 384.
12 22 407.

Jakobus.

2 2 179. 19 370. 23 193.
4 5 193.

Judas.

6 192.

Apokalypse.

1 4 11 138.
2 9 98 179. 238. 13 98 139. 14 190. 17 20 139. 24 98 139.
3 1 98 374. 4 139. 5 366. 8 98. 9 179 238. 17 97 139.
4 1 382. 6—9 375.
5 1—9 366. 6—14 375.
6—8 401. **6** 1—7 373. 6 116. 9—11 298. 11 386.
7 11 375.
8 9 401. **8** 2 374. 13 376.
9 1—11 410. 20 370.
11 1 139. 7 410. 8 13 139.
12 7 9 370 371.
13 8 366. 17 18 103.
14 3 375. 4 350. 8 88. 20 117.
15 **16** 401. **15** 7 375.
16 9 88. 14 370.
17 5 88. 8 366 410. 9 18 139.
18 2 88 370. 10 88. 20 139 147. 21 88. 24 139.
19 4 375.
20 1—**21** 8 393. **20** 1 3 410. 2 371. 4 404. 4 5 384. 12 366. 12 13 384. 15 366.
21 10—27 407. 16 17 117. 22 408. 27 366.
22 2 408.

Lehrmittel für Studierende der Theologie.

Lehrbücher.

a) Sammlung theologischer Lehrbücher.

1. Allgemeine Religionswissenschaft.

de la Saussaye, P. D., Lehrbuch der Religionsgeschichte. In Verbindung mit Fachgelehrten herausgegeben. Dritte, vollständig neu bearbeitete Auflage. In 2 Bänden. 1905. M. 24.—, gebunden M. 29.—.

Siebeck, H., Lehrbuch der Religionsphilosophie. M. 10.—, in Halbfranz gebunden M. 12.50.

2. Altes Testament.

Nowack, W., Hebräische Archäologie. In 2 Bänden. Mit 84 Text-Illustrationen. Erster Band: Privat- und Staats-Altertümer. M. 9.—. Zweiter Band: Sacralaltertümer. M. 7.—. In einen Band geb. M. 18.50.

Smend, R., Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte (Alttestamentliche Theologie). Zweite, umgearbeitete Auflage. M. 11.50, in Halbfranz gebunden M. 14.—.

3. Neues Testament.

Holtzmann, H. J., Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament. Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage. M. 9.—, in Halbfranz gebunden M. 11.—.

— — Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie. In 2 Bänden. Vergriffen. Neue Auflage in Vorbereitung.

4. Kirchen- und Dogmen-Geschichte.

Moeller, W., Lehrbuch der Kirchengeschichte. Erster Band: Die alte Kirche. Zweite Auflage. Neubearbeitet von H. von Schubert. M. 18.—, in Halbfranz gebunden M. 20.50. Zweiter Band: Das Mittelalter. (Erscheint in neuer Auflage.) Dritter Band: Reformation und Gegenreformation. Bearbeitet von G. Kawerau. Dritte Auflage. Erscheint im Sommer 1907. Vierter Band: In Vorbereitung.

Harnack, A., Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage. M. 17.—. Zweiter Band: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas. I. Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage. M. 10.—. Dritter Band: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas. II. III. Schluss des Werkes. Mit Register zum ganzen Werk. Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage. M. 18.—. Einband in Halbfranz pro Band M. 2.50.

5. Systematische Theologie.

Nitzsch, F., Lehrbuch der evangelischen Dogmatik. Vergriffen. Dritte Auflage, bearbeitet von Otto Scheel, in Vorbereitung.

Weiss, H., Einleitung in die christliche Ethik. M. 5.—, in Halbfranz gebunden M. 7.—.

Gottschick, J., Ethik. Unter der Presse.

Kattenbusch, F., Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde. Erster Band: Prolegomena. Die orthodoxe anatolische Kirche. M. 12.—, in Halbfranz gebunden M. 14.50.

6. Praktische Theologie.

***Krauss, A.,** Lehrbuch der praktischen Theologie. In 2 Bänden. M. 16.—, in Halbfranz gebunden M. 20.—. Durchgesehener Sonderabdruck aus dem Lehrbuch der praktischen Theologie: **Krauss, A.,** Pastoraltheorie. Herausgeg. von Privatdoz. Lic. F. Niebergall. Klein 8. Kartoniert M. 2.—, geb. M. 2.75.

——— Weitere Bände der Sammlung sind in Vorbereitung. ———

Knopf R., Das nachapostolische Zeitalter. Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians. **1905.** M. 9.—, gebunden M. 11.50.

Rinn, H. und **Jüngst, J.**, Kirchengeschichtliches Lesebuch. Grosse Ausgabe. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. **1906.** M. 3.50. Gebunden M. 4.50.

Weizsäcker, C., Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. Dritte Auflage. M. 16.—, in Halbfranz gebunden M. 18.50.

von Schubert, H., Grundzüge der Kirchengeschichte. Ein Ueberblick. Dritte Auflage. M. 4.—, gebunden M. 5.—.

Wernle, Paul, Die synoptische Frage. M. 4.50, gebunden M. 5.50.

— — Die Anfänge unserer Religion. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. M 7.—, gebunden M. 8.—.

Kahl, W., Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik. Erste Hälfte: Allgemeines Kirchenrecht. M. 8.—, gebunden M. 10.50.

Texte.

Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften

herausgegeben von Professor D. G. Krüger.

Die Sammlung wird auch gebunden geführt und kostet so pro Band 50 Pf. mehr.

Erste Reihe.

1. Heft: Die Apologieen **Justins des Märtyrers.** Herausg. v. G. Krüger. Dritte Auflage. M. 1.25.
2. Heft: **Tertullian,** De paenitentia. De pudicitia. Herausgegeben von E. Preuschen. M. 1.60.
3. Heft: **Tertullian,** De praescriptione haereticorum. Herausg. von E. Preuschen. M. 1.—.
4. Heft: **Augustin,** De catechizandis rudibus. Zweite, vollständig neu bearbeitete Ausgabe von G. Krüger. M. 1.40.
5. Heft: **Leontios von Neapolis,** Leben des Heiligen Johannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien. Herausgegeben von H. Gelzer. **Ermässigter Preis** M. 2.—.
6. Heft: **Clemens Alexandrinus,** Quis dives salvetur? Herausgegeben von K. Köster. M. 1.40.
7. Heft: Ausgewählte Sermone des **Heiligen Bernhard** über das Hohelied. Herausg. von O. Baltzer M. 1.80.
8. Heft: **Analecta:** Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons zusammengestellt von E. Preuschen. M. 3.—.
9. Heft: Des **Gregorios Thaumaturgos** Dankrede an Origenes, als Anhang der Brief des **Origenes** an Gregorios Thaumaturgos. Herausgegeben v. Koetschau. M. 1.80.
10. Heft: **Vincenz von Lerinum,** Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate. Herausg. v. A. Jülicher. M. 1.50.
11. Heft: **Hieronymus** und **Gennadius,** De viris inlustribus. Herausg. von C. A. Bernoulli. **Ermässigter Preis** M. 1.80.
12. Heft: **Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den apostolischen Kanones.** Herausgeg. von F. Lauchert. **Ermässigter Preis** M. 2.—.

Zweite Reihe.

1. Heft: **Die apostolischen Väter.** Herausgeg. von F. X. Funk. 2. verbesserte Auflage. **1906.** M. 1.50. Carton. M. 1.90. Geb. M. 2.20.
2. Heft: **Ausgewählte Märtyreracten.** Herausgegeben von Lic. R. Knopf. M. 2.50.
3. Heft: **Dokumente zum Ablassstreit von 1517.** Herausgegeben von W. Köhler. M. 3.—.
4. Heft: **Augustin's Enchiridion.** Herausg. von O. Scheel. M. 2.—.
5. Heft: **Die Leitsätze der ersten und zweiten Auflage von Schleiermacher's Glaubenslehre nebeneinandergestellt.** Von Martin Rade. M. 1.20.
6. Heft: **Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi.** Herausgeg. von H. Boehmer. Textausgabe. M. 2.—.
7. Heft: **Quellen zur Geschichte des Pelagianischen Streites.** Herausg. von A. Bruckner. **1906.** M. 1.80.
8. Heft: **Tertullian,** Adversus Praxean. Herausgeg. von E. Kroymann. **1907.** ca. M. 2.—.

Uebersetzungen und Commentare.

Schrift, die heilige, des Alten Testaments, in Verbindung mit mehreren Fachgenossen übersetzt und herausgegeben von Prof. D. E. Kautzsch in Halle. Mit einer Karte von Palästina. Zweite, mehrfach berichtigte Ausgabe. In 1 Bande geh. M. 12.60, geb. M. 15.—. Text und Beilagen in 2 Bänden brosch. M. 12.60, geb. M. 16.10. Textband einzeln M. 9.—, geb. M. 11.—. Beilagenband einzeln M. 5.—, geb. M. 6.50.

Apokryphen und Pseudepigraphen, die, des Alten Testaments, in Verbindung mit mehreren Fachgenossen übersetzt und herausgegeben von Prof. D. E. Kautzsch in Halle. In 2 Bänden. M. 20.—, gebunden M. 24.—. Erster Band: Die Apokryphen einzeln M. 12.—, gebunden M. 14.—. Zweiter Band: Di... en M. 14.—.

Textbibel des ... ben von D. E. Kautz... ung von D. E. Weiz... kryphen des A.T. und ... M. 12.—.

Testament, ... nalausgabe. Klein 8. ... nd M. 2.—, in Leder ... rt. M. 1.50, geb. M. 2... Diensten.

Apokryphen ... genossen in deutscher ... von Pastor Lic. Dr. E... en M. 7.50.

Handbuc...

Ausgewählte ... nd unter besond. Berücksic... kungen versehen).

1. **Joma.** ... on Paul Fiebig. 8. 190...
2. **Pirque** ... er Väter". Von Paul Fiebi... n M. 1.—.
3. **Berac...** ...e". Von Paul Fiebig. ... 1.—.
4. **Aboda** ... ndienst". Von Paul Krüg... ten M. —.80. Weite... r Verfügung.

Psalmen, die, ... M. 1.60, geb. M. 2.40.
Jeremia, übe... M. 1.60, geb. M. 2.40.
Hiob, übersetz... M. 0.80, geb. M. 1.60.
Psalmen, die, ... M. 1.—, geb. M. 1.50.

Hand-Comme... ... Verbindung mit I. Benzing... ger und G. Wildeboer her... Commentars, wenn auf ... gehefteten Abteilunge... Leinwandbänden M. ... gebunden in Leinwa... höherem Preise käu...

Einführu... ... e Religio... des ... en Orient... 1906.

Handbuch zu ... essmann, E. Klost... her und P. Wendl... sind 3 Lieferungen ersch... ensten.

Hand-Commentar zum ... J. Holtzmann, † Lipsius, Schmiedel, von Soden. In 4 Bänden bzw. 8 Abteilungen. Zweite, teilweise dritte verbesserte und vermehrte Auflage. (Z. Z. nicht vollständig.)

Kraetzschmar, R., Hebräisches Vocabular. Gross 8. Kartoniert M. —.80.

University of Toronto Library

DO NOT REMOVE THE CARD FROM THIS POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU